٢١٤،٠٨ م حاشية أحمد الكردي على شرح العقائد العضدية للدواني،
تأليف أحمد بن حيدر الكردي الحسين آبادي - كان
حيا قبل سنة ١١٢٣هـ. كتب في القرن الثاني عشر الهجري
تقديرا.

١١٣ ق ٢١ س ٢١،٥×١٥سم

٦٦٣٨ / ٢ م نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ٣٩ب - ١٥١)، خطها نسخ
معتاد.

الازهرية ٣: ١٥٠، ٣٠٧ دار الكتب المصرية ١: ١٧٥ ١ / ١٢٢٩

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ ١١٢٨ / ٢١٢٥
ج - المحاكمات د- حاشية على شرح العقائد ٦/٢٥
العضدية هـ - حاشية الحسين ابادي على شرح
العقائد العضدية للدواني.

٢١٤،٠٨ م شرح العقائد العضدية، تأليف الدواني، محمد بن أسعد - ٩١٨هـ
بخط عبد الرحيم بن علي الشهير بابن مكسب في القرن
الثاني عشر الهجري تقديرا.

٣٥ ق ٢٥ س ٢١،٥×١٥سم

٦٦٣٨ / ١ م نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١-٣٥)، خطها فارسي دقيق
طبع عدة طبعات آخرها ١٣١٨هـ، يليها ثلاث أوراق بياض

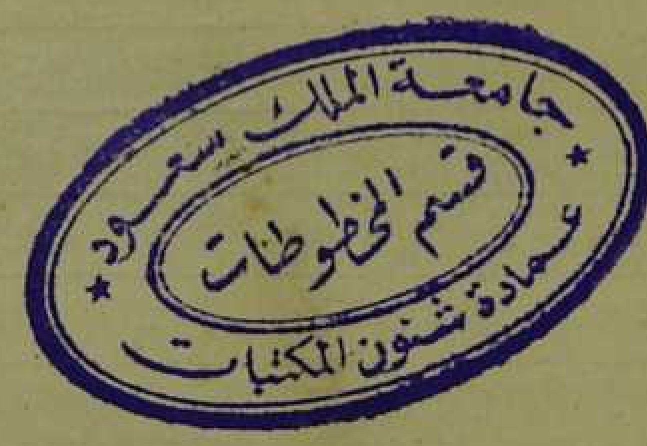
الاعلام ٦: ٢٥٧ معجم المطبوعات ١: ٨٩٢ ١ / ١٢٢٩

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- تاريخ ١١٢٨ / ٢١٢٥
النسخ ج - شرح الدواني على العقائد العضدية. ٦/٢٥

חצדף

٤٦

١- شرح العقائد
٢- حاشية ملا الكردي



مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم: ٦٦٢٨ ف ١٣٣٩/١
العنوان: مجموع يحتوي على: شرح العقائد العضدية
المؤلف: الدواني محمد بن محمد - ١١٢٧هـ
تاريخ النسخ: الثاني عشر الهجري
اسم الناسخ: عبد الرحيم بن علي الشهير بابن مكتب
عدد الأوراق: ٢٥١ ق
ملاحظات:



كتاب شرح العقائد

العضدية للعلامة المحقق جلال

الحق والملة والدين محمد بن اسعد

الصديقي الدواني

رحمه الله تعالى

بحثه

عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله سبحانه وتعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ارسله الي الانس والجن قال الامام ابو الوفا بن عقيل الحنبلي الجن داخلون في مسمى الناس صرح به ايمة اللغة ورَوى البخاري في تاريخه والبزار والبيهقي وابو نعيم عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان النبي يبعث خاصة وبعثت انا الي الجن والانس وبارساله الي الخلق كافة من لدن ادم والانبياء نواب له بعثوا بالشرايع له مغيبات فهو نبي الانبياء كما قاله السبكي والبازري في التوفيق من حل المشكلات

قال الحكما الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك ان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق فالمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل شرح مطالع

بسم الله الرحمن الرحيم • يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلاميه • وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلاميه • صل علي محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان • المشيد لجوامع السيف والسنان • وعلي اله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان **وبعد** فيقول الفقير الي عفو ربه الغني • محمد بن اسعد الصديقي الدواني • ملكه الله نواصي الاماني • ان العقائد العضديه لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومت اليها ولم اطلع علي شرح لها يكشف مقاصدها • ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح • اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح مجروح • فحداني ذلك الي ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع شعب القيل والقال علي ما هو داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال • بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور • واخذت بمقتضي الدليل وان لم تساعده مقالات الجمهور • قال النبي صلي الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالي الي الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلي هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الي غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبا بمعني الخبر او بمعني الارتفاع او هو منقول من النبي بمعني الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل علي ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالي ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الي ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلي الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حمل علي اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل علي ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلهم في بعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة

الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلالهم في النار بالنسبة الي ساير الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال الذين هم علي ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صحب تخفيف صحب بمعني صاحب وهو من راي النبي صلي الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته ام لا وهذه اشارة الي مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالي حيا عالما قادرا الي غيره من مباحث الذات والصفات وتسمي تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمي شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الي الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الي جده ابي موسى الاشعري رضي الله عنهما فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق علي الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلي الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله تعالي عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراي علي انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب ورؤية الله تعالي مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتي

قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسي في تعيينهم

جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا روية اعمى الصين بقة اندلس
واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها
والفرق بين الارادة والرضى الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها
كما شحنوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست
كذلك ولذلك نسبه الى طايفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميزا قسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها
ونقدها من الموضوعات وايمة المسلمين واهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على ان العالم
هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى
ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية
بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه
على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان
العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزا من علته التامة قطعا فلا تتحقق العلة التامة
البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى بعد
ان لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا
الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية
واشكالها واوضاعها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها
النوعية قيل بجنسها [اي انواعها] فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر
من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده
الحدوث الذاتي وقد رايت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ
قبل هذا التاريخ باربعماية سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم
اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو
من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني

عنه

عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن
جالينوس التوقف ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة
عندهم استدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه
في وجود ممكن ما حاصلا في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في
الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما
ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه [...] فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معد الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل
المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فحينئذ لا يلزم الازلية جنس
هذا المعد ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم
قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بهذه الحركة سواء كان جسما او
غيره دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابدان تنتهي الى مادة قديمة للصور
المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق
الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل منع لزوم كون ممكن ما ازليا
لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه
لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان
الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الثاني وهو
انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في
الازل ولم تتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه
ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده
في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق
الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من
اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده
في الازل فنختار انه كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك

باختيار الشق الثاني [...]

بسم

ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الي امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما علي صفة معينة كالطول مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار علي النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا علي الزمان فالواجب تبارك وتعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد علي حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تبارك وتعالى ليس بزماني حتى يقال انه متقدم علي غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة في ذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلي فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلي الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الي سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلي الثاني قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الي امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الي مخصص بالبديهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فتنتهي تعلقات الارادة من جانب المبدا وتنتهي من الجانب الآخر الي ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما تقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الي الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب

وتتوارد

وتتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية علي نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية علي المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من تعقد عليه الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد علي دليلهم النقض بما اعترفوا به بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها مع المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه ممكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه علي الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال علي سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتاخرين وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش ورد الامام حجة الاسلام رح الجواب المذكور ان هذه الحركة مبدا الحوادث من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الي سبب اخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء اخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلي الاول ننقل الكلام الي علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلي الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة الجزء وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلي الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام

او كلاهما غير متناه وعلي الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده
السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر
موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة
الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل
المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت
علي تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الي عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب
بين تلك الموانع حتي يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز
ان يكون حدوثها كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة في الحدوث
بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها
بحسب الذات كما لا يخفي علي ذي فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة المبتداة من الحادث
في اليوم ونطبقها علي السلسلة المبتداة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم
تجتمع في الوجود نقلنا الكلام الي علة عدمها حتي يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلي الاول يلزم وجود الموانع المرتبة في الحدوث
الغير المتناهية وعلي الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا علي امور غير متناهية
مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه
بعض المتاخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية
علي مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك
الحوادث واردة علي ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا علي كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا
به فلا بد ان يكون سابقا علي كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له
حالة يتحقق فيها سبقه علي كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد
منها لا يكون سابقا علي كل واحد منها بل علي بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم

من

من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما
مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق علي كل فرد بديهية
قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل فان تقدم القديم علي كل فرد من
افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق علي كل فرد منها
وان كان مقارنا لفرد اخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد
من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق
تقدمه علي كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم
علي جميع ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك
في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم علي كل واحد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما تلزم لو استلزم
حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو غير الافراد الموجودة وليس كذلك وانت
تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان
لا يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في
مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث
كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث
كل فرد قلت هذا كلام سخيف ضعيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد
من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي
ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقي فرد منه اكثر من
يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق
بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد
علي دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل علي بطلان
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل
برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الي غير النهاية لزم ان يكون
عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان

في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبداء واخذنا
سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية
وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير ويبقي في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد
المسبوقيات علي عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل
انما يدل علي بطلان التسلسل من جانب واحدٍ اما اذا كان من الجانبين كما فيما
نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها فكل ما له
مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدًا من احاد السلسلة
كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها
مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التي في المبداء وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون
فيما تحت المبداء مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد في المبداء سابقية وليس
معها مسبوقية لتكافئ السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة في
الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة الوجود ايضا
لان عدد احد المتضائفين لا يزيد علي عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا الا تري انه
لا يمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا
فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في
الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة
من الحوادث المترتبة الي غير النهاية وجملة اخري غير متناهية من الحادث
الذي قبل مبداء الجملة الاولي او بعدها وتوهم انطباق مبداء الجملة الاولي علي مبداء الجملة
الثانية ينطبق ساير احاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور (الاول على سائر الاحاد صح)
المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء علي امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعي
غير متخلف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعي الا امتناع السلسلة ولما لم (الموجودة الغير المتناهية صح)
تجتمع الاحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضي الدليل
عدم جواز وجودها اصلا لا علي سبيل الاجتماع ولا علي سبيل التعاقب والسلسلة الغير

المتناهية

المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع
الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعني ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك
الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان
يكون علي سبيل الاجتماع او علي سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه
الي الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان
فالوجود في الزمان علي سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي
تحكم ثم لا يخفي انه اذا اسلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء
علي تقدير عدمه او مساوات الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب
فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعني انه يستحيل وجوده
في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة
بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا تابي عن قبول مساواة جزءه لكله فليتامل واعلم
ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق انفا حال الشرط الاول
واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق
اذ لا انتظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها علي بعض انطباق الكل علي الكل بخلاف
الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبداء علي المبداء انطباق كل واحد من احاد السلسلة
الثانية علي نظيره من احاد السلسلة الاولي واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف
من الحصي فانه يكفي في الاول تطبيق المبداء علي المبداء وفي الثاني لا بد من تطبيق كل
واحد علي التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلي هذا الشرط اعتمدوا
في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفي التطبيق الاجمالي
فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه
واحد من الاخرى اولا وعلي الاول يلزم المساواة وعلي الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق
الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد
بازاء كل واحد منفصلا ودعوي ان هذا الاجمال كاف دون الاجمال في الصورة الاولي تحكم
بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الي الطرف اللامتناهي فيظهر
الانقطاع في غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة في الاوساط ولي ههنا

كلام اخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب
لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد
اخر فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات الذي ينتهي اليه سلسلة
المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة
هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت
لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة
المبتداة من الواحد على السلسلة المبتداة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان
العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو محال كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب
من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبها
منها جميعا فيلزم ان يكون لها اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو
محال واما ان يقال بنفي تركبها منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا
الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
الاحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن ساير
المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم
المنفصل والعجب ان بعض المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التي تحته ومن البين ان واحدا وواحدا
يكون جزء واحد واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته
لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا
جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع
زيد وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا
عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب
وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه

يبتني

يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان
محصله انه لو ترتب ممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علته
الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول
والثاني باطل على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه
على ما فصلناه في بعض رسايلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر
وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية
والا انتقض البرهان به قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان
الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه
المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب
الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير
المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام فان
قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا
او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون
الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبداء والحوادث
الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير
واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة
غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان
المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات
ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجاوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك
الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما
ذكرنا تخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت
قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا

والتعقل

من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والعقل الاجمالي للمبادي
هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج و كما ان تعقل العقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور التفصيلية
في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقايد الدينية وقد كثر فيه
تعارك الاراء وتصادم الاهواء ولم يات جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ يعلق بقلب الاذكياء
بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يابا ها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها
مايلة الي مذهب الحكما بل الايمة التي اوردوا شانهم ذلك بل امتزا ثم اقول كما ان البعد
المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه و العالم واقع
في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يابى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا
امتدادا زمانيا غير متناه كما يابى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير
متناه فكما لاعبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لاعبرة في الامتداد الزماني ايضا وقولهم
انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان علي بعض وان لايكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم
موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة
من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين
تقضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ الا انه غير متناه كما انه ليس فوق
المحدد شئ الا ان المكان غير متناه فالله تعالي متقدم علي الزمان لا بالزمان بل بنحو اخر من التقدم
لا يبعد ان يسمي تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه
الركون الي المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله هو الموفق لما هو خير وكمال • وعلي ان
العالم قابل للفنا اي للعدم الطاري علي الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظايره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان
والله تعالي يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه الصلوة والسلام في الجنة وهي
دار الخلود ويلزمهم علي هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار
واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك
دايما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الي ذروة الحقيقة فراوا
بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لا انه يصير
هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الي انه لا يقبل الفنا وان

لم يخالفوا

لم يخالفوا في حدوثه وعلي ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالي اي لاجل معرفته ففي ههنا
تعليلية كما في قوله عليه الصلوة والسلام عذبت امراة في هرة والمراد بمعرفته ههنا
التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية
واما معرفة الله تعالي بالكنه فغير واقعة عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة
الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع علي دليل منهم علي ذلك سوى ما قال
ارسطو في عيون المسايل انه كما يعتري العين عند التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها
من تمام الابصار كذلك يعتري العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالي حيرة ودهشة
تمنعه من اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل علي امتناعها بان
حقيقته تعالي ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط وضعفه
ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الي البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا
لانه لا دليل علي امتناع افادته الكنه في شئ من المواد وعدم البداهة بالنسبة الي جميع
الاشخاص محتاج الي دليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوايق الجسمانية والاحاديث الدالة علي عدم
حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلوة والسلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك
وتفكروا في الاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فانكم لم تقدروا قدره وقال
الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك • وضمنه المرتضى رضي الله عنه
فقال العجز عن درك الادراك ادراك • والبحث عن سر ذات الله اشراك واجب
شرعا لقوله عز وجل فانظر الي اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقل انظروا ماذا
في السموات والارض ولقوله عليه الصلوة والسلام حين نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه وويل لمن
قراها ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك الفكر
في دلايل معرفة الله تعالي ولا وعيد علي ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا
لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف علي معرفة الله تعالي ومقدمة الواجب المطلق
واجبة وهو مبني علي قولهم بالحسن والقبح العقليين وسياتي ابطاله ويمكن اثباته
علي مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالي واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة

بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقفت على النظر يكون
النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الايمة كالامام الغزالي والرازي في بعض تصانيفه الى ان
وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في
محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها
ليست بديهية ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة
اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم
يجب على الكفاية تفصيل الدلايل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد
المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه
الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم
عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي تحتاج اليها العامة والى
الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة
اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط
في سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا وحشرهم
قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين
كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن احد منهم
انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في
هذا الحال لم يظهر له دليل على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر
بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم
المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما تشهد به الاخبار والاثار غاية الامر انهم
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة
والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلايل بحيث ينطبق على القواعد
المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلايل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة
الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون
غيرهم الى تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
كيف لا بدلان

كيف لا بدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته
بواردات عجزت النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض العزائم
وفسخ الهمم وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو
من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان
لم يكن دليله تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى
اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك
هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكره
يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان
الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر
الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تاكد الشوق على ما ذهب اليه
بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق
عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات
على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل
الخلاف قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد
قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما
يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل
بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال انما هو التكليف
بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء
فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود الكل والمشروط بدون وجود اللازم اعني
الشرط والجزء وهو محال بديهة وبه اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري
العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم ان جميع الممكنات مستندة
الى الله تعالى ابتداء واما بالتولد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل فعل
بواسطة فعل آخر صادر عنه بسبب آخر كتحريك المفتاح الصادر بحركة اليد ويقابله المباشرة

وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة
الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل
ههنا هو الاثر المترتب علي الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة بناء علي ان فيضان الحوادث من المبداء الفياض عند الاستعداد التام في القابل واجب
عندهم قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم من النظر
الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين علي هذه الهيئة وجب ان يعلم
ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الي الله تعالي
ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الي الله تعالى ابتداء وكونه
قادرا مختارا وقال السيد قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء
اليه تعالي وجوز ان يكون لبعض آثاره تعالى مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة الله تعالي لا كما تقول المعتزلة في افعال
العباد الصادرة منهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار
علي ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه تعالي ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك
الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتدا كما ذهب اليه الاشعري وحينئذ يقال النظر
صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك
عنه قلت محصول كلام الامام انه علي هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله
تعالي ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله
تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم علي النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم
لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع
بعض مع ان الكل مستند عنده الي الله تعالى ابتدا وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم
باحد المتضائفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او
تفصيلا وانما ينكر التوقف علي غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به
فهو ممكن الوجود به بدون توقف تاثيره تعالي فيه علي غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم
يتوقف علي ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه

وذلك

وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق
مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسايط بمنزلة الشرايط والآلات
وقد صرح به في الشفا لكنهم لا ينكرون التوقف علي الوسايط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه
وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الي الله تعالى
لكنها علي قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون
وجوده فايضا عن الباري من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث
امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الي الامور اللاحقة وذلك انما
ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متي استعدت للوجود استعدادا تاما
صدرت عن الباري وحدثت عنه ولا تاثير للوسايط اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت
هذا هو ما ذكرنا انه تحقيق الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني علي مذهبهم
كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف
هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الي العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ
لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادة
العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الي الانسان هويته وهي غير معلومة من
حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي
اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يوخذ فيها بالاليق والاحرى قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف لا تدل علي عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة
من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد
مدركا علي ان هذا الدليل لو تم لدل علي عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية
الي ان معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف
في معرفته تعالى اكثر من الحصر ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة
كالنحو والصرف الي المعلم فلان يحتاجون اليه في اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون
الامتناع قلت علي ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا علي عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الي
المعلم علي عدم العلم به ولا حاجة الي المعلم لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث

تنبيه

فلم مؤثر علم ان له مؤثرا سوا كان هناك معلم اولا وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا
انه لا يفيد النجاة مالم يوخذ من المعلم كما قيل ان العقايد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا
كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما وعلى ان للعالم صانعا قد يما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ
العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث له محدث بالضرورة
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده
لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون
حادثا لان القدم ينافي التاثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان
ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة
تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطايفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون
وجودا خاصا قايما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيله ان العقل ينتزع من المهيات
الموجودة في بادي النظر امرا يشترك الجميع فيه وبه تمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما
يتخصص في الممكنات بالاضافة الى المهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان
يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصيصه بسبب الاضافة الى
غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا
شك في انه ليس عين الواجب ولا عين شي من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ماهو مبدا انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو
في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا
لما كان الذات علة للوجود تكون ذاته بذاته مبدا الانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين
قلت القايلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان
الشي مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان المهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له
نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشي لا يكون له
الا وجود واحد فكونه بذاته مبدا الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتامل الصادق لا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة
النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شي فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين

في الارشاد

في الارشاد اتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع والاهوا على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه
وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لا
تتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين
حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها
والعقلية المذكورة في الكتب الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته
تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته
خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد
وحدها والاستاذ ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل
والقاضي ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف
الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما على المعتزلة بل اراد به ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب الحكما والمعتزلة
جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا
مبني على ظاهر كلام الحكما فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفا وصرح
به في الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في
المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول
ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مواخذات تشبه المواخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا
في مقالتهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسايلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان
سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ماهو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا
موضعه الاول لا غير ومانقل عن افلاطون العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك
قسي والحوادث سهام والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم

وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة
لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم
هذا الاعم ولا يستلزمها العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري
وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة كذا
متصفا بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل ابن تيمية في بعض تصانيفه
ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على
وحدة الواجب بان كون الشيء متفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب
يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكما في كونه تعالى عالما قادرا
مريدا متكلما وهكذا في ساير الصفات ولكنهم تخالفوا في ان الصفات عين ذاته او غير ذاته
او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث — الي الاولي
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدا الانكشاف الاشياء
عليه علم ولما كان مبدا الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من
الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات زائدة عليه تعالى فانا نحتاج في
انكشاف الاشياء علينا الى الصفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء
عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتايجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر
كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية
بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مثلا وبالجملة يلزم احتياجه
في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في
موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بين في موضعه استحالته
وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى العلة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي
قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج هو الحدوث ينفي
القديم الممكن واما اذا ثبت قديم ممكن فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من

مرجح

مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات
قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القايلة بان علة الاحتياج
هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج
هي الحدوث فقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب والدليل انما قام على
وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في الصفات عن غيره فلم يقم عليه حجة
وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلا كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون
علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلمنا
كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء
واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق
الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور فلا محذور
فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها او العقل يخصص
القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات الكمالية على الماهيات
الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة الصفات لكنه اشار
اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب
الحكما نفي الصفات واثبات غاياتها استدل القايلون بالغيرية بان النصوص
وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في
الشاهد فكذا في الغايب وقس عليه ساير الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من
قام به القدرة وضعفه ظاهر فان قياس الغايب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان
القدرة قد تزول في الشاهد وقد يزاد وينقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه
فيه وفي الغايب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية
ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ومرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم من
ان يقوم به العلم او لا واستدل القايلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية
بديهي فلا يحتاج الى دليل واما على نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان
الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد
او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم

ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد
والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان
يصح عدم احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين
بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى
انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين
ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض
المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى
تغيير التعريف ولئن نزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر
لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا
على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولئن نزل عن هذا المقام ايضا فالمراد
انه يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك
وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة
بينهما بل لقدمهما فلا نقض ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة
اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب احدهما من الاخر لا بمجرد مصاحبتهما دائما واورد
على التعريف المختار عندهم انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى
والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض
والمعلول بدون العلة المحل والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل
ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجزء والكل والموصوف والصفة
متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان
يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف
والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح
اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز
ان يتعقل الباري معدوما ومتحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث
يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت

هذا

هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود
احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجودهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود
العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير
المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف
الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الاخر لخرج الجزء والكل
والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم لجميع الملزومات واللوازم
خارجة من التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض
المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر تحقيقا وتقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به
لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدما ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان
القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة
وعد ذلك من جهالاته لا يصلح للتعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة
والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل
وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ مبني على
تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت
وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدما لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل
الاعتقادية وقال صاحب المواقف انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت
تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات كالعالم والقادر لا في مباديها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدما والاشعري
يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدما
والنصارى كفروت باثبات ثلاثة من القدما فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى
لاثباتهم قدما مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض اخر واثبات
ذاته وصفاته القديمة ليست من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفيا انه قال عندي ان زيادة

تعريف الغيران

والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها فهو

مما لا يدرك بالكشف

الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الي الكشف فانما يتبرا من
ماكان غالبا علي اعتقاده بحسب النظر والفكر ولا ارتياب في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في
هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالي هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل علي علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الايات السماوية والارضية
وفي نفسه وجد دقايق حكم تدل علي كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالي سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتي يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة
متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالي علي اصول الاشعري اذ لا مؤثر
غيره تعالي علي ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل علي علمها
قال الله تعالي واوحي ربك الي النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظايره في الايات والاحاديث
كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالي وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من الافعال
المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم وهذا مما
وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو النصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا
المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالي علي نهج اخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالي لا يعلم
الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد تكثر تشنيع
الطوائف عليهم بذلك حتي ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظ
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به
لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بامر يعارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان ناخذ بيان هذا المطلب من ماخذ
اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت
حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالي يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخييل فلا يعزب عن

علمه

علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالي لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا
عن فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشيا معلومة له تعالي عن ذلك بل ربما
ندركه علي وجه الاحساس والتخييل يدركه هو علي وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلي هذا
لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالي لا يعلم بعض المعلومات تعالي عن ذلك لكان كفرا ومن كفرهم
حمل كلامهم علي ذلك وكذا مما شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء علي ما اشتهر
بين المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به عن ساير افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان
الفصل داخل في قوام النوع وح فالشخص شخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالالات
الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمي بالتشخص بل امتياز
كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه
بنحو وجوده الخاص بمعني ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض
التي تسمي مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض
بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض اخر
والعوارض والمعروضات كلها لها مهيات كليات فانها جواهر واعراض داخلة في احدي تلك المقولات
فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك واذا ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار
هذا الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيا داخلا في قوامه ليس في الكلي بل
هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا
او خطا فان ما ينفونه عنه هو الادراك الشبيه بالتخييل وهو في الحقيقة نقص علي ما فصلوه في موضعه
فكان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالي نقص كذلك مثل هذا الادراك في حقه تعالي
نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الي العلم كالاشعري
وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بنفي علمه
تعالي بالجزئيات علي الوجه الذي يفضي الي نفي علمه تعالي ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت
قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله علي التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
الراي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشارح بان نسبة الكلي الي جميع جزئياته علي السواء ولذلك
اثبتوا في الفلك وراء النفوس المجردة قوة جسمانية هي مبدا تخييل الحركات الجزئية وبها

بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم علي
ما قررت وهو ان الله تعالي فاعل بالاختيار لكل شي فيلزم تعقله للاشياء علي الوجه الجزئي
قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره
عن راي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض
وعارض بكنهه حتي يصير مجموع العارض والمعروض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من
نوعه علي انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق
بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره تعقله من وقوع الشركة
والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور علي المعني الاول مع عدم الاشتراك في الوقوع
وامتناع الصدور مبني علي المعني الثاني ولكن ينبغي انه يمكن ح في الفلك تصور جزئيات
الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما
تحيرت فيه الافهام ولذلك اختلفت فيها المذاهب فذهب البعض الي ان علمه تعالي بذاته عين
ذاته وعلمه تعالي بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الي ان علمه تعالي صور
جزئية مجردة غير قايمة بشي وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الي قيامها بذاته
وظاهر عبارة الاشارات تشعر بذلك لكن قد صرح في الشفا بنفيه حيث قال فهو تعقل الاشيا
دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه
صورها معقولة وهو اولي بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل
ذاته بذاته وانه مبدا لكل شي فيعقل من ذاته كل شي وكلام شارح الاشارات وغيره يحوم
حول ظاهر كلام الشفا في هذا الموضع قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الي صورة غير
صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج العاقل ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الي صورة غير
صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما
تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك او بتلك الصورة فقط او علي سبيل التركيب واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مداخلة
غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك

لست

ان حصلت تلك الصورة لك بوجه
غير الحلول فيك م

لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة الذي هو شرط تعقلك
اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم
ان حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقرر هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول اياه من غير
احتياج الي صورة مستفاضة مستانفة تحل في ذات الاول تعالي عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا
وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية علي ما هي عليه في الوجود
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الصور في الجواهر وكذلك الوجود علي ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكر من انه لا يحتاج
العاقل في ادراك ذاته لذاته الي صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته
الي صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه ولا بالتانيس
فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع ساير صفاته حاضرة عند
نفسه غير غايب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتي يكون حضوره مستلزما للحضور
وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الي صورة اخرى ليس بعلاقة
الصدور حتي يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولي
ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل بعقل الصورة بعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالي عن ذلك نعم لو كان النفس عالمة
ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الي الصورة لكان مقربا لهذا المدعي
وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الي الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث انا قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل

يقتضي كون احدهما مباينا
للاول والاخر متغايرا فيه
م

كما حصلت فيها والاول الواجب
تعقل تلك الجواهر مع تلك
الصورة

ذاتك مع انك لست محله لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات
العاقل او صفاته الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لكن بوجه اخر غير الحلول فيك
حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس ان قوله معلوم ان حصول الشي لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشي لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر الي القابل ممكن وبالنظر الي الفاعل
واجب فيكون حصوله للفاعل اكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اي
وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من
الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد
وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف بالسواد السادس ان قوله اذا احكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل
الاول له شيا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات
الثلاثة المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع
ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الي كون علم الواجب بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور
الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة
لان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بالالات الجسمانية برسم صورها في تلك الالات وليست تلك الالات
بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب
الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه
بالاختيار لان القدرة والارادة والعلم يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور
او التسلسل فاذا لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور
الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشي المحض محال بداهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان
العلم قايم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشي لا يصير ذلك الشي معلوما فيفضي الي
نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم
بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدا لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي
فينا مبدا لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى

بالمعنى الذي يثبتونه وهو انه ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل كما انه لا يصدق ان شا علم وان لم يشا لم يعلم وهو خلاف مذهبهم وتفضي الي شناعة عظيمة صح

وهو فاعل

١٦

وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود في علم الله تعالى
وينتقل الكلام الي الوجود السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الي وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق
ان الواجب تعالى موجب بالنظر الي صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث
في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الي سبق علم
به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده
وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه تعالى بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه تعالى بالاختيار بل وجود واحد
هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه تعالى بالايجاب وباعتبار انه وجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا تقبله الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا اخر حتى يصح كونه
صادرا بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا
مجردا غير غايب عن مجرد وليس له وجود اخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم
الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات
كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات
لا بالقوة كما توهم بعض المتاخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسيلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الي الوهم
انه ليس بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له كذلك والغرض من المثال
تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكما القايلين بان علمه عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات
الموجودة في علم الله تعالى هي قايمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفا ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات
وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين انه اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم
يتفق لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ياتي الترديد
المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه اما قايمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هي العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الي الاحتمال الذي ابداه
بعض المتاخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه وان الممكنات حاصلة في العقل وليست قايمة به وقد صنفنا في هذا
على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال
فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكما ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة في
علمه الذي هو عين ذاته ولا تكون قايمة به ولا يمكن حل المثل الافلاطونية على ذلك والدلايل التي ذكرت في نفيها انما تتوجه اذا
قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له د... راية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوفي علمه بذاته لان ذاته

وعكس

علي ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالي ومن جملة تلك الصفات انه مبداء للممكنات علي الترتيب الواقع فيعلم
انه مبداء لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الي كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا
بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا علي ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من
دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة
واحدة وينحل الي العلوم بالاجزاء ويتفصل اليها وليس المعلومات مما ينحل اليها العلم فذلك يفضي الي ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف الآخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف
سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب هنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب
بحيث لا يفضي الي كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته
وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته علي ما هي عليه بحيث منطو علي علمه بالممكنات اذ من
جملة احوال ذاته كونه مبدا لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات متباينة للواجب تعالى
وحضور احد المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية وغيرها ولا يصح ما ذكروه لكن ان
يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم
ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى
فلا بد ان يكون للمعلول وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية علي صورة هذه الاشياء العينية فالمخلص لهم من ذلك ان
يلتجئوا الي ما ذكرناه بقي ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها معلومة مسبوقة اليه تعالى بالايجاب لانها
بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي
يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه بقي هذا ما اردنا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق
مذهبهم كلام آخر يعلو علي طور علم الكلام وسناتي عليها في رسالة مفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم
الواجب حضوري وحضور الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زايد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث
هي عالما بذاته مع قيد والتفسير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون
للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من
حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي قادر علي جميع الممكنات باتفاق الحكماء والمتكلمين
ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم

يشاء

لله مقصود علمها باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما صح

اللاوقوع وتقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم صح

وهو علمه بان الترك نقص ح

يشاء لم يفعل ومقدم الشرطية الاولي بالنسبة الي وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما
قرب ابرة من عينيه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما
بضرر الترك لا ينافي الاختيار فافهم ذلك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر علي جميع الممكنات لان المقتضي للقدرة
هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد
للكل علي تقدير وجوده من الانتهاء الي الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص
وهو علي الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو علي كل شئ قدير قيل الاولي في اثبات
هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف عليها ارسال الرسول ان يتمسك بالدلايل السماعية قلت كون شمول القدرة
مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته علي الارسال فقط لكفي في صدور الارسال منه تعالى لكن
اثبات ارسال الرسول يتوقف علي اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه
حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر علي
تصديقه قطعا وهذا متوقف علي اثبات كونه فعلا له تعالى وكونه فعلا له لم يثبت الا بشمول القدرة اذ لا دليل لنا علي ان خصوص المعجزة فعل
الله تعالى ومقدور له وان زعم المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي فلا يتم ما قيل الاولي في اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلايل السمعية فيستدل علي شمول القدرة بقوله تعالى ان الله علي كل
شئ قدير وعلي شمول العلم والله بكل شئ عليم وامثاله مريد لجميع الكاينات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فان نسبة الضدين الي القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين
يمكن ان يقع به الضد الآخر ونسبة كل منهما الي الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما علي الآخر ويعين له وقتا دون وقت سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة
وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الي ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة
لجميع الكاينات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون
مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكاينات الشر والكفر والمعصية فيكون مريدا لها
خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والكفر والمعاصي غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول
الامر ولازمة له الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر الثالث
لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب ———— عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة

كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد علي ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة
العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان
بالمامور اذ المراد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضى بالقضا لا بالمقضي والكفر
مقضي لا قضا وتحصيله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها
منكر لا خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن هذا لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل
الله ما يشا ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان
الطاعة تحصيل ما يامر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه
اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يات بالمامور به يكون مطيعا لانه اتى بما
يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرا في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر
امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به وهو مع ساير الكاينات وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب
والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذ اخالف الثاني متكلم
باجماع الانبيا على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة
في صرفها عن الظواهر وسياتي الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة
توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا زايدة على العلم والارادة
كما في ساير الصفات الكمالية سميع بصير للدلايل السمعية وهما صفتان زايدتان عندنا كساير الصفات
لظواهر الايات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة قيل الاولى
ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع العقلا على
ذلك فلا شبه له اي لا يشبهه شي في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغيرها اعلى واجل
مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال
في ساير الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المنادي اي المخالف في القوة والمثل هو المساوي
في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو في اصطلاح المتكلمين والحكما ولما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له مهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان
كل واحد منهما ممتازا عن الاخر بخصوصيته فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم المهية المشتركة يلزم
اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم المهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك

لا نسقط السيد ح

له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واعلم ان
التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة
الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى
كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول
فلاستحالة كون الشي فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فلينا مل
والثاني قد اشير اليه في الاية وقيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد
يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل مراد شي منهما والكل محال
اما الاول فلاستلزامه كون الاخر عاجزا فلا يكون الاخر خالقا وقد فرض انه خالق واما الثاني فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل
اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير والغالب الخير واما لان ذاتهما تقتضي الاتفاق فالجواب انه
لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شي منهما كاف او احدهما كاف فقط
فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا
باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها فمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد
بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما
لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل منهما
ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم الثاني والملازمتان بينتان لا يقبلان المنع وما اورده
من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل به
في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل
فاعلا مستقلا وفي بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شي منهما
وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية
وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلايل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبيا عليهم الصلوة
والسلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير له اي لا معين له ولا يحل في غيره لا بطريق
حلول الشي في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما

[illegible]

من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب
والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى صلى الله عليه وسلم قال في المواقف ان النصارى اما
ان يقولوا بحلول ذاته تعالى في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او نفسه
واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد
او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم عليه الصلوة والسلام خليله
وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو احد الحواريين سأل عن
عيسى عليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى من
رآني فقد رأى الاب وابي فيّ وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي
الحال فيّ وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل آمن وصدّق بابي وابي فيّ فعلى فرض صحته
وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء
كانوا يسمون المبادي بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها
العلماء بالتاويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى
حلوله في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه الصلوة والسلام
في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده
والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبريل عليه الصلوة والسلام لم يحل
في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذه قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته
حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في
الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص
في وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرط الحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده
من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن
الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه
من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا
والمراد من الحوادث هنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير
والتبدل فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو

بتغير

بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انتقل الشيء عن يمينك الى يسارك وانت
ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها
دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب فيتخلف المدعى وهو امتناع
تجددها عنه في ذاته لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية
زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا ولم قد يدعى ان الخلو عنها في
الازل كمال يظهر باستيثاره تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان
وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة
للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه
في تعليقاتنا واما السلوب فلان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى نحو ان الدليل فيها
لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على ثلاثة
الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء
كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد
وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد وفناء اخر والثاني ان ينضم [illegible]
اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا كما يقال صار التراب طينا
والثالث ان يصير الشيء شيئا اخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء
وصار الاسود ابيض والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا
في الاخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو
من ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني
والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب
يكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل حقيقة واحدة
اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة
التي يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا
ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون
نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة
بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير

الجوهري والعرضي في حقه تعالي محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس بجوهر
اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل وهو المتحيز بالذات وهو منزه عن الامكان
والتحيز ولا عرض لان العرض محتاج الي المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب
فيحتاج الي الجزء وخلا يكون واحيا ولا في حيز ولا في جهة لانها من خواص الاجسام والجسمانيات
ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة قاتلهم الله تعالي
منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور
يتلالا كالسبيكة البيضا طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه علي صورة
انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الراس
ومنهم من قال انه في جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات ويأط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو
يفضل علي العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة
متناهية وقيل غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين الحاصرين
ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز ونسبته الي حيزه ليس كنسبة
الاجسام الي الاحياز وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتي لا يبقي الا اسم الجسم وهولا لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة
واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس محمد واصحابه ميل عظيم الي اثبات الجهة ومبالغة
في القدح في نفيها ورايت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم
او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الي التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم
النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع
ورد بتخصيصه تعالي بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله ولذلك يتوجه اليها في الدعا ولا يخفي
انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتاخرين لم يرض بهذا القول
وانكر كون الفوق قبلة الدعا بل قال قبلة الدعا هو نفس قبلة الصلوة وصرح بكونه جهة العلو
حقيقة من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالي محال وانت تعلم
انه بعد قيام البرهان علي انه تعالي عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الي سلب الجهل
واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالي وبعضهم منع

ذلك

ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف يكون في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب
هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمه كذب الله المنافقين
فقال الله تعالي الم تر الي الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم
لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه
في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم
التوبة ومنها عدم عفوه فتكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد ههنا
منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية
في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لانشاء التعجب وفي قوله تعالي اني وضعتها انثي انه لانشاء التحزن
وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح
وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب
فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع والانطباع وفي حق الله
تعالي في الاخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في
ادراكنا في هذه النشاة كونها شرطا في النشاة الاخرة اذ في قدرة الله تعالي ان يخلق في البصر قوة
يمكن بها ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري
ان هم تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاة كاعمي الصين
يري بقة اندلس وكل موجود ممكن الروية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا علي
جواز الروية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالي حكاية عن موسي صلي الله عليه وعلي نبينا وسلم
رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
وجه الاستدلال به امران الاول ان سوال موسي الروية يدل علي امكانها لان العاقل فضلا عن النبي
لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسي بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز علي الله تعالي لا يصلح
للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الي العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة
موسي وانه من اولي العزم الثاني انه علق الروية علي استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
علي الممكن ممكن لان معني التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق عليه والمحال لا يثبت علي
شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نري الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول
والعرض في الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للروية وذلك الامر اما الوجود

من شي مشترك بينهما

او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الروية بهما فلم يبق الا الوجود وهو
مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رويته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي
مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شي عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو
المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احديهما الوجود والاخرى المهية
فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية
البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القايلين
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رويته في الاخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله
تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه تامل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل
حينئذ بفي يقال نظرت في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرافة والتعطف باللام يقال نظر
السلطان لفلان اي راف به وتعطف وجاء بمعنى الروية ويستعمل حينئذ بالى والنظر في الاية مستعمل
بالى فوجب حمله على الروية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة للمومنين والانتظار يوجب الغم
فلا يناسب سياق الاية واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الروية وهو مستلزم
لجوازه على كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الروية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه
مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان
الادراك هو الروية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اي لملحقون والروية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الروية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفي المعنى
الاول الثاني ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى
بان يعتبر اولا العموم ثم ورود السلب فيكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم
الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة في الاشخاص فلا يتم عمومها في الاوقات فانها
سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على
مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الروية لم يكن فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رويته ولان عدم رويته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

الوريد

وانت خبير بان امثال
هذا لا تصلح للتعويل
في المسايل العلمية
صح

بالمعنى الثاني
صح

الوريد كاف في التمدح حينئذ فلا ينافي رويته في الدار الاخرة وقوله لموسى صلى الله عليه وسلم
لن تراني ليس لن للتابيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه
العبارة ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مريد للكاينات لان الجملة الثانية تنعكس
بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كاين مراد وما ليس بكاين ليس بمراد فالكفر والمعاصي
بخلقه وارادته لما مر مرارا وهذا كالمستغني عنه اذ قد علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة
والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى
ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره
وقوعه وان كانت مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف
فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
هذا ايضا قد مر غني لا يحتاج الى شي في ذاته وصفاته وهذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم
على الاطلاق كقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شي لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله
بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض اخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه
وان كان تركه جايزا كما قاله بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى
ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي
والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا
على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل فعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تتضمن الحكم والمصالح
ولا يحيط علمنا بحكمه ومصالحه فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب على الله تعالى لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح في
تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فان معنى الوجوب اذ حينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه
على طريق جري العادة وليس ذلك من الوجوب في شي بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف
وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يودي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة
اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا
لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم

بل للتاكيد ولذا اقيد بابدا
ولو سلم انه للتابيد صح

يفعل الداعي ذلك النادب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع علي كون افعاله تعالى
معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف
عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الي الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح
ذهب معتزلة بغداد الي وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالي ومعتزلة البصرة الي وجوب
الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولي بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية
الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلي بالالام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله عنه بعد البلوغ ولم يفعل شيا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في
النار وان يكون ابقا ابليس طول الزمان واقداره علي اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد
عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الي الشخص لا بالنسبة الي الكل من حيث الكل كما ذهب اليه
الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سيل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة
عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني
ولا يعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح وادخل
الجنة كما دخلها اخي المومن فاجاب الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت
فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل
النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف
الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهوا ومن تلك القواعد
ان يجب عليه تعالي العوض علي الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون
فعله واجبا ولقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حق الله
تعالي بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب
علي المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة
وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالي اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب
لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه
ولا يلزم منه الوجوب علي الله تعالي واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال
لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي
تشملهما قدرة الله تعالي قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالي محال فلا يكون

من

من الممكنات ولا تشمله القدرة وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه كالجهل
والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا
اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز الخلف بسبب
انتفاء بعض تلك الشرائط او ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب علي انه بعد التسليم انما يدل علي
استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال في حق الله تعالي ولا يقال انه حرام عليه تعالي
بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة علي الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الي ان
الخلف في الوعيد جائز علي الله تعالي وممن صرح به الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تعالي في سورة
النساء ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالي يجوز ان يخلف
الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما
اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني وزكريا بن يحيى الساجي
وابو حفص السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهل بن ابي حزم حدثنا ابن ثابت
البناني عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله
علي عمل ثوابا فهو منجز له ومن اوعده علي عمل عقابا فهو بالخيار . واخبرنا ابو بكر بن محمد بن عبد الله
ابن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الي ابي عمرو بن العلاء فقال
يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله علي عمل عقابا ايخلف الله وعيده
فيه فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا
ان تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال اوجد
لي هذا قال نعم اما سمعت قول الشاعر . واني اذا اوعدته او وعدته . لمخلف ايعادي ومنجز موعدي .
والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي شعر
اذا وعد السراء انجز وعده . وان اوعد الضراء فالعفو مانعه . ولقد احسن يحيى بن معاذ في
هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد علي الله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك
ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفا من الله تعالي والوعيد حقه علي العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم
ففعلوا فان شا عفا وان شا اخذ لانه حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه
وقيل ان المحققين علي خلافه كيف وهو تبديل للقول وقال الله تعالي ما يبدل القول لدي
قلت ان حمل ايات الوعيد علي انشاء التهديد فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى

الحال وقوع الخلف لا علي الوجوب عليه اذ فرق بين

جعفر

ذالعرب

وان حمل علي الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص الذنب المغفور عن عمومات
الوعيد بالدلايل المنفصلة ولا خلف علي هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل
باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان
يحمل ايات الوعيد علي استحقاق ما اوعد به لا علي وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة اشارة الي ذلك حيث
قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد كيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه علي انه لا يفي بشكر اقل
قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه
فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا قبيح منه اجمع الامة علي انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الي انه
لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله ولا ينسب
فيما يفعل او يحكم الي الجور والظلم لما تكرر وتقرر والظلم قد يقع علي التصرف في ملك الغير وهذا
المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلي وضع الشي في غير موضعه
والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن
المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب
افعاله واحواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث
للفاعل علي الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك يقال العلة الغائية
علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شي او يستكمل بشي فلا يكون فعله
معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض بالنسبة اليه اولي من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم
كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الي غيره تعالى
لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولي لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه لا يكون باعثا له بديهة وان كان حصوله اولي له لزم المحذور المذكور وما
نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه
انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولي واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن
الي غيره لثواب الاخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم
والعطوفة عليه فلازالة الرقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة
لازالة الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي

عن

عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز علي الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة
عن الغرض عبث ورد والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة علي حكم ومصالح لا تحصى
لكن لا شي منها باعث له علي الفعل كما يشعر به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها
المنافع ولكن لا شي منها باعث له تعالى علي الفعل وان كانت معلومة له تعالى كان من يغرس
غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر علي ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه
وغيرها والباعث له علي الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى
بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الي الغارس والايات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مؤولة
بتلك الحكم والمصالح اذا اتقنت ذلك علمت ان ما قال الشارح المقاصد من ان تعليل بعض الافعال سيما
الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما
اشبه ذلك واما تعميمه بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شي من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى
وان اراد ترتبها علي الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها
مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا علي الراسخين في العلم المؤيدين بنور منه وروح منه
تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه هذا ما علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن
الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق علي ثلاثة
معان الاول صفة الكمال والنقص الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذهما العقل
ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف
اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب
والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة
عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله
وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل بنفسه
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم اخر يوم من
رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك القبح والحسن في هذا القسم موقوف علي كشف الشرع

عنهما الامر والنهي واما كشف عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل لا يتوقف
عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوايل منهم ذهبوا الي ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الي استناد القبح والحسن الي الصفات
وذهب بعض متاخريهم الي اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الي صفة
توجب الحسن بل يكفيه انتفاء صفة موجبة للقبح وقال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات
حقيقية بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم للتاديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد
فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله فلا يحكم العقل بالاستقلال بحكم بترتيب الثواب والعقاب
على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة
لله ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيه داعيا وبانضمامه يحصل الافعال
وعلى الوجهين لا يحكم العقل بالاستقلال بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله
ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح
وهذا التعريف يصدق على فعل البهايم وغير المكلف ولذلك ما قاله المصنف في المواقف القبيح
ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله
تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح
كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو
قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما الاشتمال على
الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات
وهو منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من
الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعيض والتجزي على الاجزاء
العقلية والخارجية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب
العبارة وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق وصفاته
واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات
واستدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب
والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى

القادر

القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الي جميع الاعداد على السوا وليس صدور البعض اولي
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الي القادر جايز ولكن لا محيص عن
التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي الافعال الاختيارية ولا يخفى ان تساوي
جميع الاعداد ثم الجواز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات
فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والمرادات
فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا تنتهي الي حد
لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الي ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له
تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها
في الوجود مقدورا بالكلي بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن
ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها
متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا
حاجة فيه ايضا الي ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقا
عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلاتناهي المتعلقات فما وجد من مقدوراته قليل
من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية
وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن ولله تعالى ملايكة وهي اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث كما ورد في الكتاب والسنة والملايكة جمع
ملاك على القياس لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث الجمع
وهو مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسايل بين الله تعالى وبين الناس ذوو اجنحة
مثنى وثلاث ورباع وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه صلى الله عليه
وسلم راى جبريل عليه الصلوة والسلام ليلة المعراج وله ستماية جناح منهم جبريل وهو ملك مقرب
يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل
يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة
فضلهم وشرفهم لكل واحد منهم اي الملايكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار بامر من اوامر الله تعالى
قيل انهم لا يتركون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهو قول الحكما وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهو قوله

تعالى وما منا الا له مقام معلوم فانه لا يدل على نفي الترقي ويجوز الترقي وانت تعلم انه ينافي ما قال
جبريل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق ادم عليه الصلوة والسلام وهو من قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة
لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل المثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في
حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل التتمة
تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن
وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند اكثر المحققين بل ذكر ابو العباس
ابن احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل به الناس واستنبطوا
امورا غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر
حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة
ملكين بالكسر وما يقال من انهما ملكان من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى
لابتلائهما بما ابتلي به بنو ادم وركب الله تعالى فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل وشرب
الخمر والزنا والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم
وعلماها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة
كيف قدرت على الصعود فمسخها الله تعالى وصيرها وجعلها كوكبا مضيئة ولم يقدر الملكان على الصعود
مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد
بكذبها وليس في كتاب الله وسنة رسوله ما يدل على صدقها والقران وكذا ساير الكتب الالهية
كلام الله تعالى غير مخلوق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القران كلام الله غير مخلوق والانبياء
عليهم الصلوة والسلام اجمعوا على انه متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه وتصديقهم بان يخلق الله المعجزة حال تكذيبهم
فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين
اهل الملل في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك

لانهم

لانهم لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله صفة له وكلما هو صفة له فقديم فكلام الله
قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله
حادث اضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طايفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلام الله حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل
ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت
ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث
على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال
بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قايما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع من اطلاق
القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام
الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قايم بغيره ومعنى
كونه متكلما عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرئيل او النبي او غيرها
كشجرة موسى فهم منعوا ان الحروف والاصوات صفة لله والكرامية لما راوا ان مخالفة
الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة
لغيره وان معنى كونه متكلما خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له
فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه معنى واحد بسيط قايم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من
الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ الاشعري والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم
في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في
ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القايم بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها
ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن

المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة
بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب
الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الامور بحسب التعلق
وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما
ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضي الى كون الاصوات مع كونها
اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فنقول
هذا الفرق ان اوجب اختلافا في الحقيقة فلا يكون القائم به تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب
وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع
وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى مجانسا
لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون
ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على الصفة القائمة بذاته لا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون
ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة
قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يزعم
ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك
واما خامسا فلان الادلة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا
يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد
مقدمة هي ان مبدا الكلام النفسي فينا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي
ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد
تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة منا

فليس

فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير
واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفته الازلية التي
هي مبدا تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها
العلمي ازلية بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام
الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم
حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا
الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله قائما بغيره — لفظا م
وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الالة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة
ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به كلام الله
حينئذ وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام
الحافظ فيكون كفرا في حق القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه ذلك
الكلام موجود بالوجود اللفظي ولعل المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة — الخارجي م
هذا المقال واسماؤه توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال
في المواقف ليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق
عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من
اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق
بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ
الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل
علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون
مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء

التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالي وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من
الاشعار بالتعظيم حتي يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه
الي انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الي اذن
الشرع انتهي قلت وذهب الامام الغزالي الي جواز اطلاق ما علم اتصافه به علي طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت مدلولها الا لمانع
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمي ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو تعالي منزه
عن من يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها
من غير نكير اللهم الا ان يقال لفظ خداي معناه خود آينده اي الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا
للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اساميه بحسب سائر اللغات
ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية
والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر
من انكره حق باجماع اهل الملل الثلاث وبشهادة نصوص القران في المواضع المتعددة بحيث لا تقبل
التاويل كقوله تعالي اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا
مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
قال المفسرون نزلت هذه الاية في ابي بن خلف خاصم النبي صلي الله عليه وسلم واتاه بعظم
قد رم وبلي يفتته بيده وقال يا محمد اتري الله يحيي هذا بعد ما رم فقال النبي صلي الله عليه
وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التاويل بالكلية ولذلك قال الامام
الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلي الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني
قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم علي ما يقوله الفلاسفة فانه مذكور في مواضع
من القران المجيد التصريح لا يقبل التاويل اصلا وهو انه لا يمكن الجمع بين الحشر الجسماني لان النفوس
الناطقة علي هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح
باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزاءه المتفرقة كما كانت
اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون
بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلايل للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات

انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد
علم ان الوجود واحد واما اذا اعدم فليكن الوجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب
وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع وغير ذلك الا في تخلل العدم
فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الي امرين
متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلفا فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يجعل لاحدهما اولي من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولي لب دون ج لانه كان
لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج
بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقي من حيث هو ذاته بعينه
ذاتا ولم يعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الي ان تبطل من وجوه
اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له
الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا وان كان
المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا
او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القايم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا انقطع استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه
وربما يختلج في الاوهام انه اذا اعدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فتنحفظ
وحدته بحسب ذلك كما لو كان ثابتا في العدم ووجه التفصي ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعني انها بعد التجريد عينه فليست
اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبداء المفروض موجود فيه ايضا
فليس نسبة الوجود الثاني الي المعدوم السابق الوجود اولي من نسبته الي المبداء المفروض فتامل فانه
دقيق وبالتامل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود
سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول
المسيلة ولا يخفي عليك ان معني تقدم الشيء علي الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما علي
وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء علي نفسه بمعني ان يكون وجوده مثلا
متقدما علي وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود علي نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم
الشيء علي نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه علي نفسه تقدما زمانيا

ولا حاجة للاعادة الا بالعدد ح

فاذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها
كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء
البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل
معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك
الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول
بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته
تعلق نفس زيد ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية
بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع غير الشكل الاول
والاجتماع السابقين لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص
واحد محفوظ بوحدة الشخصية من اول العمر الى اخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ عرفا وشرعا
بعد التبدل بما لزم قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر
مثل أحد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود
النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغييرات التي لا تقدح
في الوحدة بحسب العرف والشرع لا تقدح في كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد
الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة
وتالمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقليا من
~~اعتقاده~~ اثباته قال الامام الغزالي في بعض تصانيفه اما القايلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا
فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن
لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع
استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا
الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من

عالم

والطهارة

عالم القدس قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة
على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
قلت سياق هذا الكلام يشعر بان اثبات الروحانية انما هو من حيث الجمع بين الشريعة
والفلسفة فان اثباته ليس من المسايل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني
على ما بسطه في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلايل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفا
انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا طريق الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان
تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة
والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن
تصورها الان وسياق هذا الكلام يشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من
حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته
من المسايل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازاة والمحاسبة
لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل
اعمال العباد ان تظهر فضايل المتقين ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات
تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين والصراط للنصوص الشايعة في الكتاب والسنة
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من المؤمنين
والكفار وعلى ذلك احمل قوله تبارك وتعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة
منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن
ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه امر ممكن
بحسب الذات غايته انه محال عادي والانبياء والاتقياء يجوزونه عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة عما تعرف به
مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى
وقيل توزن به صحايف الاعمال وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت

قال خالد بن معدان تقول اهل الجنة الم يعدنا ربنا ان نرد النار فيقال بلى ولكنكم مررتم بها وهي خامدة وفي الحديث تقول النار للمؤمن جز يا مؤمن فقد اطفا نورك لهبي من تفسير البغوي

فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب
علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان
عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروي في الحديث وذكره بلفظ الجمع في
قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي وهما
مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين ولقصة آدم
وحوى ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم
سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين
الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر
والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة
والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم
يمكن ان يكون الفرجة مملوءة بجسم آخر قلت اذا كان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على
مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب
والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا
والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار
الفائدة في المجازاة وان سلم انه غير واقع قبل يوم القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمنين
في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة واما الكافر يصل
اليه المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة والكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله
العنبري ان دوام العقاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد والساعي بقدر
وسعه ولم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام
كلام يقرب من هذا منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة
بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال

المشركين

المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله تعالى عنها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال لها
ماتوا في الجاهلية فقال عليه الصلوة والسلام هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان
والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح مسلم صحيح
الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدم من خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر
وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة فلا بد لهم من دليل
آخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج آخرا الى الجنة
تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته
لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال
لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمول على المكث الطويل جمعا بين الآيات
فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام او لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة
ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة
كافر واختلف العلماء رضي الله تعالى عنهم في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو
قاصر وقيل ما قرن به حد او وعيد بنص كتاب او سنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد
الثلاثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل
رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية قال الروياني من
اصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب
ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع
الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة
على وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي صلى الله عليه
وسلم عمدا وسب الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة
بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المراة من زوجها
بلا سبب والياس من رحمة الله والامن من مكره تعالى واهانة اهل العلم وحملة القران
والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تاخير صلوة واحدة الى ان تخرج من وقتها ليس بكبيرة

والذرة النملة الصغيرة او الهباء

والكل الربوا

دانماترد الشهادة به لواعتاده والعفو عن الصغاير والكباير بلا توبة والمراد بالعفو عقوبة
المجرم والستر عليه بعد المواخذة جايز لقوله تعالي ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفي عنه
الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من
الانبياء والمومنين بعضهم لبعض لقوله تعالي يوميذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا
وقوله تعالي من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكباير لم تجز الشفاعة بدون التوبة صح
له واما الصغاير فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات
وشفاعة رسول الله صلي الله عليه وسلم لاهل الكباير من امته لقوله صلي الله عليه وسلم ادخرت
شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم
الشفاعة في الكباير مستدلين بقوله تعالي واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته علي العموم في الاشخاص والاحوال ولين سلم يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة قيل هو صلي الله عليه وسلم مشفع
في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضا فيتخفف عنهم اهوال يوم القيامة
وللمومنين للعفو ورفع الدرجات فشفاعته صلي الله عليه وسلم عامة كما قال الله تعالي وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله تبارك وتعالي ولسوف يعطيك ربك فترضي ولما روي في الحديث
ان الله تبارك وتعالي يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلي الله عليه وسلم لا يرضي الا من النار صح
باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا هو الشفاعة الكبري الذي خص بعض العلماء
المقام المحمود به وعذاب القبر للمومن الفاسق وللكافر حق لقوله تعالي النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالي
علي الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة
الاولي ثم الاحيا في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سوال منكر ونكير ثم الاحيا للحشر ولقوله
صلي الله عليه وسلم ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من
اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتي يبعثك
الله يوم القيامة وقوله صلي الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وقوله عليه الصلوة والسلام القبر اما روضة من رياض الجنان او حفرة من حفر

النيران

النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذلك الانبياء
وقيل ان الانبيا عليهم الصلوة والسلام لا يسئلون لان السوال علي ما ورد في الحديث عن ربه وعن
دينه وعن نبيه ولا يعقل السوال عن النبي من نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل علي عدم السوال مطلقا بل
عدم السوال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون علي ملة نبي آخر واختلف الناس في
عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هولا فمنهم من اثبت التعذيب وانكر
الاحيا وهو علي خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الالام في جسده فاذا
حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيايه لكن من غير اعادة الروح
ومنهم من قال بالاحيا واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتي ان الماكول في بطن
الحيوانات يحيي ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفي النار في الشجر الاخضر قادر علي
اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي رحمه الله تعالي اعلم ان لك ثلاث مقامات
في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة
تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما
يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة رضي الله تعالي عنهم كانوا يؤمنون بنزول جبريل
عليه الصلوة والسلام وما كانوا يشاهدونه ويومنون بان النبي صلي الله عليه وسلم يشاهده فان كنت
لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملايكة والوحي اهم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد
النبي صلي الله عليه وسلم ما لا تشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان
تتذكر امر النايم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك حتي تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه
ويتاذي به كما يتاذي اليقظان وهو يشاهد وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية
موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين
حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس
هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك
العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الي السبب الذي يفضي اليه
في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالام
لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس
من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث

و قد ينزعج عن مكانه كله لكن يدرك من نفسه صح



وانما اللحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض
ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله
تعالى ما لم يانس به ولم يالفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلاثة في التعذيب ممكنة والتصديق
بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجمع عليه هذه الانواع الثلاثة
هذا هو الحق فصدق به اعاننا الله تعالى على التصديق به وبكل ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام وسوال
منكر ونكير حق لقوله عليه الصلوة والسلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
منكر وللاخر نكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان له قد كنا نعلم انك تقول هذا
ثم يفسح له في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه فيقال له نم فيقول ارجع الى اهلي
فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله
من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون فقلت مثلهم لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامي عليه فتلتام عليه فيختلف
اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي
تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عن تلجلجه اذا سئل والنكير
انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر وتنعيمه
وسوال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل منها خبر الاحاد
واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متاخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم
ومن تامل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تبارك وتعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا
فان للنفس نشات وهي في كل نشاة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشاة وكما انها تشاهد في
المنام صورا لا تشاهدها في اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع من البدن امورا لم تكن تشاهدها
في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول
وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي بالمعجزات جمع معجزة
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه
ولا يمكنهم معارضته ولها ستة شرائط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه

وان كان معه شيء من القران كفاه نوره وان لم يكن معه شيء من القران جعل له
نور مثل الشمس في قبره ويكون مثله مثل العروس ينام فلا يوقظه الا احب اهله اليه واذا توفي الكافر
ارسل الله اليه ملكين وارسل قطعة بجامه انتن واخشن من كل خشن فيقال ايتها النفس الخبيثة اخرجي الى
جهنم وعذاب اليم ورب عليك غضبان
من تفسير القران للبغوي

من التروك

من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون
مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحيا معجزة وهو غير مكذب وانما
المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحيا مختار في تصديقه فلا يقدح تكذيبه السادس ان لا يكون
المعجزة مقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متاخرة بزمان يسير يعتاد مثله واما الخوارق المتقدمة على الدعوى
فكرامات من لدن ادم عليه الصلوة والسلام الى نبينا عليه الصلوة والسلام حتى اما نبوة ادم عليه الصلوة
والسلام فبالايات الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي فهو بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة
مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة ادم عليه الصلوة والسلام فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس
فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى عليه الصلوة والسلام على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض
شاهدنا منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم سيد
المرسلين صلوات الله تعالى عليه وعليهم اجمعين وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته عليه
الصلوة والسلام الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم كان مختصا
بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في
ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما
بلغ حد التواتر على ان القران الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعى المخالفين مرارا عديدة
الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة ولقا
بالسيوف ولم يات من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا يتاتى فسواء كان اعجازه
للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالب والمقاطع كما
ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة بحيث لا يقدر البشر على مثله
كما ذهب اليه الجمهور او للمجموع الامرين كما قال القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه
النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي لا يحتاج اليها في المضارعة تثبت نبوته
صلى الله عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر

كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة
واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية التي تعجز عنها
افاضل الحكماء مع انه صلى الله عليه وسلم نشا بين قوم على منهج الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم والتاديب
الى غير ذلك من شمايله الكريمة التي تبهر الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم وبارك وكرم
واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله
عليه وسلم لعلي رضي الله تعالى عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصاير
لما كانت فايدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور
التي تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغرا
جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما ينصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده
فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه الصلوة والسلام ومتابعته شريعته فهو مما يؤكد كونه
خاتم النبيين والانبياء صلوات الله عليهم وسلامه معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده من
الكباير عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور واجمع اهل
الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون
وجوزه القاضي ابو بكر واما ساير الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما عن
صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فقال المصنف في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال
العلامة الشارح المختار خلافه واما ان كانت صغيرة وعن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة
عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغاير الغير
المشعرة عمدا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد واما
الصغاير فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله
بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة
قبل الوحي وبعده ولكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلوة
والسلام مما يشعر بمعصية او كذب فما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان

وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغاير الدالة على الخسة صح

على ترك

على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله واخره
من التنافي واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون عن الكباير مطلقا اي سهوا
او عمدا وعن الصغاير عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من
الصغاير عمدا والكباير مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك
الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملايكة العلوية عند الاكثر الاشاعرة
ومن الملايكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملايكة
وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملايكة افضل والمراد بالافضل
الاكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملايكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمات فتكون عبادتهم اشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات
احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من اساءة الادب مع الملك كفرا ومع
احاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل من البشر لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبته مع المبداء في النزاهة وقلة الوسايط لا على انه افضل بمعنى اكثر
ثوابا واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم بقرب قليب بدر وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعماية وخمسون
وقد تعارضت الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري
رحمه الله تعالى في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب
وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة رضي الله تعالى عنهما والحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما
وعايشة رضي الله تعالى عنها بل ساير ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وكرامات الاولياء
حق وهي امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته
المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة ولذلك تمتاز عن المعجزة
وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة
احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله
تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم
بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم
على المعصية فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الاية وعن المعونة وهي
ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق
منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاوليا اذ تشتبه بالمعجزة ورد بانها ممتازة عنها بعدم مقارنة
التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة
مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا صلى الله عليه وسلم بحيث
لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون لما شاهد بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ
المخبرين على الكذب يكرم الله تعالى بها من يشاء ويختص برحمته من يريد وفيه اشعار بوجه
تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله تبارك وتعالى بها من يريد ويختص برحمته من يشاء
لكان اوفق لنظم القران الكريم واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي تجب على
كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا
مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوة حفظا لعقايد عامة
المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف رحمه الله تعالى
والامام الحق بعد النبي عليه الصلوة والسلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لقبه النبي صلى
الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبتت امامته بالاجماع وان توقف فيه
بعضهم اولا فان الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر
رضي الله تعالى عنه منا الامرا ومنكم الوزرا واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه
وسلم الايمة من قريش فاستقر راي الصحابة رضي الله عنهم اجمعين بعد المشاورة والمراجعة
على خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه واجمعوا رضي الله تعالى عنهم اجمعين على ذلك وبايعوه
وبايعه بعد ذلك علي كرم الله وجهه ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد توقف
منه فصار امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على
احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه وللشيعة فانهم يزعمون
النص على علي رضي الله تعالى عنه اما نصا جليا او نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر
الفاروق رضي الله تعالى عنه الفارق بين الحق والباطل برايه الصايب ثبتت امامته

وقلما يكون لما شاهد بعضها او لم يتواتر لديه صح

بنص

٧٢

بالنص والاجماع فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه بعد ما انقضت امامته على خلافته سنتان
واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما ايس من حياته دعى عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر
رضي الله تعالى عنه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر
عهده من الدنيا خارجا عنها واول عهده من الآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر
اني استخلفت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فان عدل فذلك ظني به ورايي فيه وان جار
فلكل امرء ما اكتسب واردت الخير ولا اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم
الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله تعالى
عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله تعالى عنه فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين
بامر الخلافة والامامة واقامتها على منهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة
ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته قال ما احد
احق بهذا الامر من الذين توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا
والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنهم اجمعين وجعل
الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله تعالى عنه وفوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن
ابن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم
فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به
لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له
فلما ماتت فقال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله تعالى عنه الذي ارتضاه
الله تعالى ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى لما
استشهد عثمان رضي الله تعالى عنه اجمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلاثة ايام او خمسة من موت
عثمان رضي الله تعالى عنه على علي رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة
وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين
واستشهد على راس ثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلاثين
انما تتم بخلافة امير المؤمنين الحسن بن علي رضي الله عنهما ستة اشهر بعد وفاة علي كرم الله وجهه
والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الايمة من اهل الحل والعقد

بعض مَنْ بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من تجويز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه
وسلم على السلطان والافضلية بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف
بين عثمان وعلي رضي الله عنهما قال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر رضي الله تعالى
عنهما ثم تعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان ومعنى الافضلية
اي المعنى المراد ههنا انه اكثر ثوابا عند الله تعالى بما كسب من خير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه
ذلك فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع
صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان
من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في احاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله
في حواشي الجديد على شرح التجريد. والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت
بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به
ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيله واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه
والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفعه المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا او استكبارا كما
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة
عن الايمان قوله تعالى اولئك الذين كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله
تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب
فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل
خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين
امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة
واحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال اجزاء من حقيقة
الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون
اجزاء عرضية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء
لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة
تعد اجزاء منها ولا يقال بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق

فكان

وبينه وبين الاعمال ح

فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك
بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه
الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل
باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال
اثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال
الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان تكون الاعمال
خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين
والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة
والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا
في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس
كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك لله عمله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان
بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد اخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت اليه الاشارة وقد عبر عنه
بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق
الى المخبر وهو جعل ذلك وان لم يصب المخبر ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم
دين الاسلام بعمومه اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على
احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلة في لسانه او لعدم التمكن منه
بوجه من الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر لان
الاختيار الذي اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته
المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله
بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العلم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود
او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر

وأما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة
امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل
عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون
على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما في العبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار
او انكار النبوة او انكار ما علم مجي محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة وانكار مجمع عليه قطعا كالاركان
الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال
الثاني المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير وحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد
بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وح يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول
لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا اذا كان
مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيود
يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتاب المنتحل في تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في
كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد
ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة
بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن
والقادحين في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف
عايشة رضي الله تعالى عنها وعن ابيها وسب الصحابة رضي الله تعالى عنهم بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في
مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول بانه جسم
بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح
به الرافعي في العزيز وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت نرى الفقهاء يكفرون
بكلمات ليس فيها شي من الامور التي عدها المصنف من موجبات الكفر كما ذكر في باب الردة
انه لو قال اني ارى الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الامدي ذكر ان اصحابنا على ان رؤيته في
الدنيا والاخرة جايزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام
قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤيته حقيقة قلت
حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه يفهم منه انه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة

المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث
م

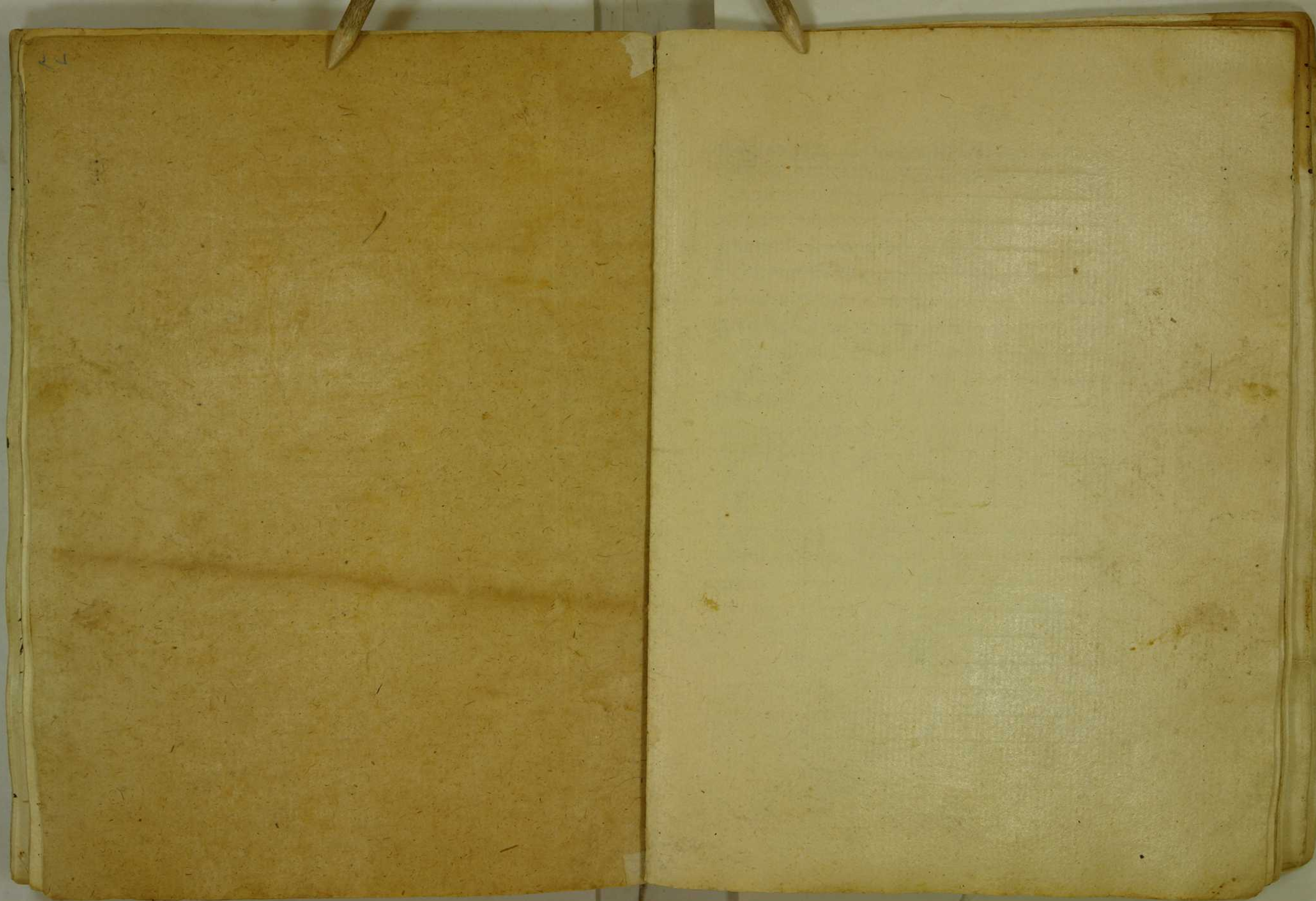
لا يجب تكفيرهم واما بما
م

المذكورة

المذكورة بناء على ان دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة
ما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين
وقس عليه باقي الكلمات وتامل فيها ليظهر لك اشعارها باحد هذه الامور التي فصلها لك المصنف
رحمه الله تعالى والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد به الرجوع بالنعمة
واللطف على العبد واذا وصف به العبد كان المراد الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم
ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم
على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا اقدر
عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية
لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل لاحترازه عن مضاره الدنيوية كالصداع وخفة
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال
في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا اقدر وشرط
بعضهم رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب
براسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا
هما ليسا بشرطين في حصول التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى لطفا
ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا كما مر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة
لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على
على ان الندم لكونه مطلق الندم فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ندما خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح
هو الثاني ولا تصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب
العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب
الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه
وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا
من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على احد ذلك من احد فكان
ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها

في حقوق الناس

لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه
ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن
قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سوا ظن عدم القبول وشك في القبول ومعنى هذا
ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب
اظهار الشعاير الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه
وسلم من يتبع عورة اخيه يتبع الله تعالى عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد
الاولين والاخرين وايضا علم من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن
المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح
الفقهاء رحمهم الله تعالى بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير
المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال
يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله تعالى من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ما هي
فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى واتوا البيوت من ابوابها
وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على
اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسائل التجسس تطلب
من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة التي مر تفصيلها ورزقك العمل بما
يحب ويرضى وفي بعض النسخ ووفقك الله تعالى لما يحب ويرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري
واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت والظاهر ما قال
الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة
من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرفه بعض
المتاخرين بجعل الاسباب موافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وتب
علينا انك انت العزيز الكريم التواب • تم الكتاب • بعون الملك الوهاب • على
يد الفقير الى الله تعالى بلا شك ولا ارتياب • عبد الرحيم بن علي الشهير نسبه بابن مكسب عفر
الله تعالى له وحشره في زمرة الانبياء اولي الالباب • وجعله في الجنة بكرمه واحسانه
مع الذين تدخل عليهم الملائكة من كل باب • انه كريم جواد تواب
آمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم





حاشية المنلا احمد الكردي على
شرح العقايد العضدية للدواني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كيف لا احمد لمن تتالت من فضله الالآ وكيف احمد لمن لا احصي
عليه ثنا وكيف لا اشكر لمن تواردت من فضله النعما وكيف اشكر
لمن لبس لسلسلة شكره انتها فسبحان من هام في ادراكه افهام اولي
النهي وعجز الواصفون عن وصفه بكمالاته وصفاته العلي ابدع
بقدرته نظام العالم علي ماهو اليق واحري ووفق العارفين علي
اقتناص المعارف الالهية والعقايد الدينيه واقتباس انوار
الهدي والصلاة والسلام علي محمد المبعوث الي كافة البريه
ليبين لهم طرق الهدايه وليشفع يوم القيامه شفاعة عظما وعلي اله
واصحابه الذين هم نجوم الاهتدا ومصابيح الاقتدا **وبعد** فهذه
تعليقات بل تنبيهات علي تحقيقات مختفية في صفحات شرح
العقايد العضديه للعلامة المحقق والنحرير المدقق برهان
الحكمة وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتاخرين
واكمل المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي
الدواني روح الله روحه وزاد في اعلا غرف الجنان فتوحه الفها
احوج الخلق الي الله الغني احمد بن حيدر الكردي الحسين
ابادي ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيانا لرموز عباراته و
محاكمة بين ما وقع للناظرين في تحقيق معضلاته مع تحقيق
للمقام في تنقيح للمرام بحيث يكشف عن وجوه خرايد اللثام
ويظهر عن اصداف العبارات درر الفوايد ويستخرج عن ابهام
الكلمات غرر المقاصد فجات بحمد الله حاويه لنتايج افكار

المتقدمين

المتقدمين والمتاخرين هادية الي الحق المبين وقد سعيت
في تقريب المقاصد وان افضي الي الاطناب فانها في انفسها
غامضة فكرهت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعني فينغلق
نظمها ويتعسر فهمها وارجو من الله ان يكون تذكرة لمن جبل
طبعه علي الانصاف ومال عن سبيل الجور والاعتساف وتبصرة
لكل ذكي متحرق بالنظر الدقيق معتل همته عن حضيض
التقليد الي ذروة التحقيق وعلي الله التوكل والاعتماد انه هو
الهادي الي سبيل الرشاد **قوله** قال النبي صلي الله عليه وسلم
ستفترق امتي اه وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفة
بعض مقاصدها علي معرفة افتراق الامه ونجاة فرقة الاشاعره
بخصوصها من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجيه هم الاشاعره
قوله وهو انسان الضمير لمطلق النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور
ههنا خاص وهو محمد صلي الله عليه وسلم والتعريف انما هو للماهية
فلو رجع اليه يكون تعريفا بالعام **قوله** لتبليغ ما اوحاه الله
اليه اورد عليه ان من يدعو الي شريعة غيره لا يتاتي منه
التبليغ لان الحكم قد بلغه غيره فبعثته انما هو لتقرير حكم بعث
غيره لتبليغه واجيب عنه بان التبليغ منه الي قوم اخرين
غير ممتنع وهو انما يتم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ ورجع الضمير
الي الخلق فافهم **قوله** اللهم الا ان يتكلف بان يعم التغايره
الحقيقي والاعتباري اويقال التعريف انما هو للنبي المتفق علي
نبوته ونبوة زيد مختلف فيه علي ما اشار اليه بقوله فلا و

يقال القايل بهذا التعريف من لا يقول بنبوته ويمكن ان
يكون قوله قبيل للاشارة الي ان الاختلاف في انه مبعوث
لنفسه فقط او لغيره ايضا لا في اصل نبوته فدفع الايراد حينيذ وان
يقال يجوز ان يكون القايلون بهذا التعريف لا يقولون
بانه مبعوث لنفسه فقط هذا وايد كونه غير مبعوث لنفسه
فقط بما نقل عن الملل والنحل من انه كان يستند للكعبة
ويقول يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق علي دين الخليل
ابراهيم عليه السلام احد غيري وفيه تامل اذ لم يدل علي انه
ادعي النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه
فقط لكن كان يعلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار
بعدم كونه نبيا فتامل قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب
او شريعة اورد علي اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثه
اضعاف الكتب مع واحد اخر فان الكتب مايه واربعة
والرسل ثلثمايه وثلاثه عشر وايضا ان داود عليه السلام
له كتاب وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص
الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الاول بانه يحتمل شركة رسل
في كتاب الا يري ان هارون كان شريكا لموسي عليهما السلام
في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار
النزول كما في الفاتحة ولا يرد هذا علي السنة حيث رد بين الكتاب
والشريعة فتامل قوله فانما هو متحقق الوقوع قريب بيان
للعلاقة التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في

التاكيد

التاكيد والتحقيق فهو من قبيل استعمال الدال علي اللازم
وارادة الملزوم قوله كما قيل في قوله تعالي ولسوف يعطيك
ربك فترضي قايله ابو علي الفارسي حيث قال اللام في قوله
ولسوف يعطيك ربك من قبيل لاقومن وكلمة سوف نايب مناب
نون التاكيد فيكون المعني وليعطينك وهو مخالف لما ذكره
البيضاوي من ان اللام للابتدا ودخل الخبر والمبتدا محذوف
والتقدير ولانت سوف اه لا للقسم فانها لا تدخل الا علي المضارع
الموكد بالنون وجمعها مع سوف للدلالة علي ان العطا كاين
لا محاله وان تاخر لحكمة انتهي وهذا اولي مما ذكره الفارسي
اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه وللتاكيد فقط
لا يلزم علي هذا الا استعمال اللام في جزء معناه علي ان يكون
معناه الحاليه والتاكيد واما اذا كان للتاكيد فقط فالامر
اسهل وكان في عبارة الشي اشارة الي هذا حيث قال كما قيل
فتامل قوله اشارة الي ان الاختلاف متراخ عن حياته صلي الله
عليه وسلم في شرح المواقف قال الامدي كان الناس عند وفاته
صلي الله عليه وسلم علي عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من
كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا بينهم خلاف اولا في امور
اجتهاديه لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقي شيا
فشيا الي اخر ايام الصحابة حتي ظهر المعبد الجهني وغيلان الدمشقي
ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشيا
الي تقديرالله تعالي ولم يزل الخلاف يتشعب والامر تتفرق

حتى تفترق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاثة وسبعين
قوله بجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها العدد
اختيار للشق الاول ومنع لكون اصول المذاهب اقل مستندا
بجواز كونها بهذا العدد وفي تقييد المخالفة بالاعتداد
اشارة الى انه لا يضر كون الاصول التي بينها مخالفة مطلقا اكثر
من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة فرقة والماتريدية فرقة
اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد المذكور بواحدة
والظ ان المراد من كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها
بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله تعالى
وقد يقال لعلهم في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن
في عهد النبي والصحابه بل حدثت بعده ولا شك انها لم يكن
في اول حدوثها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد
في جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب قوله وقد
يقال لعلهم بلغوا هذا العدد في وقت من الاوقات وان زادوا
او نقصوا ان يمكن ان يكون هذا اختيار الكل من شقي الترديد
وبندفع التوهم الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة
من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجيه ويرد على
الاول على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون فرقة واحدة من
الفرقتين اعني الاشاعرة والماتريدية ناجية مع ان كليهما
ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها مخالفة معتد بها فلا
احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى بيان نكتة تخصيص العدد

المذكور

المذكور بالذكر قوله كلها في النار الا واحدة لا منافات بين هذا
وبين قوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة اذ المراد من الاختلاف
ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول فانه موجب
لدخول ما عدا الفرقة التي عقايدها حقة في النار والافتراق
ههنا باعتبار الاصول قوله فلا يرد انه ان اريد اه وجه عدم
الورود ان يختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول قوله فهو مشترك
بين الفرق قلنا نعم على تقدير ان يكون المراد الدخول من
حيث الاعتقاد ولا يلزم من كون بعض من كل فرقة عصاة الا
الدخول المطلق فهو في عصاة الفرقة الناجيه من حيث العصيان
دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد ايضا قوله
والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا
وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة او لا النار عام
فلا يخصص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت
هذا الحديث دليل عليه اذ الظ من قوله كلها في مطلق الدخول
فالاستثنا يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل
على ظاهره بل قيد الدخول بما هو من حيث الاعتقاد حتى
يفيد الاستثنا سلبه من الفرقة الناجية من تلك الحيثية
فقط لا من حيث العصيان ايضا وذلك لان المسلمين كانوا في
زمن حياته عليه السلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي
كان النبي على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم
يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كما نقل عن كتب الاحاديث

ثم ان صح هذا تم ما ذكره الشارح هاهنا والا فلا اذ تخصيص العمومات
بظاهر هذا الحديث ليس ببعيد حينئذ جدا اللهم الا ان يقال
اعمال الدليل في جميع الصور اولى من اهماله بالكلية او في بعضها
فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى من اهمال
احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا ابنا على تقييد الدخول في هذا
الحديث بحيثية الاعتقاد فتامل واعلم انه نقل عن الامام حجة
الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه بثلاث روايات
ليس واحد منها ما نقله المصنف اولها ستفترق امتي ثلاثا و
سبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة
وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع اخر كلهم في الجنة الا
الزنادقة وانه قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون
الهالكة واحدة وهي التي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن
وقع الناس من خلاصه لان الهالكة لا يرجى لها بعد الهلاك خير
فيكون الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى
الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهذا طرفان وهما
عبارتان عن شر الخلق وخيره وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين
فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف
بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقايدهم
وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة
المخلدة في النار من هذه الامه فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت

الكذب

الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من ساير
الامم فمن كذبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته و
معجزاته الخارقة للعادات هذا واستنبط منه بعض المتاخرين
جوابا عن قول السنة والقول بان معصيته اه وقال بعده انما
هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجيه الفرقة
التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا من نوقش في حسابه
والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا اقول ان حجة الاسلام
لم يفسر الناجيه بملة من الملل بخصوصه بل بالتي تدخل الجنة
بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذا القيود لا يتحقق الا في اهل
السنة والجماعة لقوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي
ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك يدل عليه قوله على قدر
خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم
وذنوبهم وقلتها واما المصنف فقد ذكر ان الفرقة الناجيه هم
الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة الناجية مغفوره مطلقا بعيد
حينئذ لما قررنا اولا فلذا حمل الشارح النجاة هاهنا على النجاة من
حيث العقيدة حيث قيد كلها في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد
وهذا اولى اذ الظاهر ان قوله الا واحدة استثنا الفرقة بتمامه
وظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران ذنوب الاشاعرة
مطلقا على شي من التفسيرين واما ما اخرجه الشيخان في
صحيحيهما انه ما من عبد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله الا حرمه على النار فالمراد الا حرمه على التابيد

وتاويل امثال هذا مما يستدل به منه قال لا يضر معصيه
مع الايمان كما لا ينفع عبادة مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة
كما نقله الشيخ شهاب الدين بن حجر عن الامام النووي في شرح مسلم
هذا او قيل يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار
علي كل واحد من كل فرقه فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا
للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجيه مغفورة
مطلقا انتهي وتفصيله ان الحكم اذا كان علي كل واحد من كل فرقة
يكون قوله عليه السلام كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار
فيكون قضية كليه مشتمله علي قضايا كليات موضوع كل فرد من
افراد موضوعها ولا شك ان استثنا فرد منه افراد موضوعها
عن الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي فبمجرد دخول بعض الاحاد منه
الناجية الجنة ابتدا يندفع المنافاة فالتزام القول المذكور في
دفع المنافاة انما هو علي ان يكون علي احاد العدد التي هي الفرق
والطوايف فيكون قوله الا واحدة استثنا لطايفة واحدة
فيقتضي عدم دخول ابعاضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيان
العاصين منها سببا للدخول فيها ولا يخفي حسن التوجيه الاول
فتامل حتي تطلع علي ما هو الحق **قوله** ولا يبعد ان يراد ٥
استقلال مكثهم آه يعني ان المراد بعدم دخول الفرقه الناجية
النار ان مكثهم قليل بالنسبة الي ساير الفرق لان دخولهم لا يكون
الا من حيث المعاصي بخلاف دخول ساير الفرق فانه من حيث
العقيدة الباطله ايضا وسو العقيدة يوجب ان يكون المكث اطول مما

هو

هو بسبب المعاصي **قوله** وهو من راي النبي صلي الله عليه وسلم
مومنا ومات علي الاسلام ولا بد من هذا القيد قال في منظومة
النخبة في تعريف الصحابي هو الذي في حالة الإسلام • قد لقي
المبعوث للانام • ومات مسلما ولو منه وقع • تخلل ارتداد وارتفع •
قوله من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان معناه من غير تعلق
الغرض وفيه ان الغرض لا يتعلق بكيفية العمل بل بنفسه
وانما المتعلق بكيفية هو الحكم لا غرض تحصيله كما يدل عليه
قوله الاحكام المتعلقه بكيفيه العمل ومعني تعلقها بكيفية
العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل كالنسبة في الصلوة
واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان كان بخلاف
ظاهر السياق فافهم **قوله** التابعون في الاصول الشيخ ابي
الحسن الاولي موافقون ليشمل من قبله من الصحابة والتابعين
وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع والاهوا واما
الماتريديه فلم يختلفوا اختلافا معتدا به فلا يعد فرقة
اخري ولا يخفي ان الاولي اهل السنة بدل الاشاعرة **قوله**
قلت الشيعة توافق المعتزله آه اشار في الجواب الي المنع
بقوله الشيعه يوافق الخ والي المعارضه بالقلب بقوله بل
الاليق بذلك اه يعني علي تقدير تمامية الدليل المذكور يكون
دليلا للاشاعرة لا للشيعه وانما قلنا علي تقدير تمامية الدليل
لان قول الحلي والطوسي ينبغي ان يكون تلك الفرقه مخالفه لساير
الفرق مخالفة كثيرة وانما يثبت بدليل اخر وهو انه يلزم الترجيح

قوله الاولي الموافقون اص
انما قال الاولي ولم يقل الصواب لان علي
الصحاب لا يقدح وجرحهم عند
ذلك اذ الخلاف في صحة عقائد
بعدهم وانما نشا الخلاف في صحة
بعدهم كما مر من المحشي
اشارت الي ذلك ويدل عليه
ايضا سياق الحديث فلا المطلوب
تعيين الفرقة الناجيه من من
بعدهم فتفكر محمود

بلا مرجح علي تقدير عدم كونها مخالفة لساير الفرق مخالفة
كثيرة ولا يخفي ان الملازمة ممنوعة لجواز كون الشي الذي خالف
فيه مخالفة يسيرة ومرجحا لنجاتها وبهذا ظهر ان العقول في
اثبات النجاة للاشاعرة انما هو بما ذكره اولا بقوله قلت سياق
الحديث الي اخره قوله فان المذكورات ليست كذلك اي ما ذكر
في هذه الرساله من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل
الحل والعقد حتي يكون الاجماع هاهنا بالمعني المصطلح وان كان
مسبلة الحدوث مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد فان
قلت فلم لم يحمل الاجماع علي المعني المصطلح بالنسبة اليها قلت
لان جميع مقاصد هذه الرسالة في خبر هذا الاجماع مع ان النسبة
الي طايفة مخصوصة يابى عنه قوله ولما كانت الفلاسفه
اصطلحوا علي اطلاق الحدوث علي المسبوقية بالعدم يعني ان
الحدوث عند الفلاسفه كما يطلق علي المسبوقيه بالزمان بالعدم
كذلك يطلق علي المسبوقيه بالذات بالعدم والمحمول عندهم
علي العالم لجميع اجزايه انما هو هذا المعني الاعم بنا علي ما ذهبوا
اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان علي ما سيجي تفصيله
قال في شرح الملخص اعلم ان الحكما احتجوا علي اثبات الحدوث
الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من
غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من
الوجود تقدما بالذات فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل
لانه لو كان الممكن يستحق بالعدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك

عدل

عدل الامام عنه الي ايراد الحجة علي وجه اخر وهو ان الاستحقاقية
الاستحقاقيه متقدم علي استحقاقية احدهما فان الاول من
ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير
فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفي انه خلاف ظاهر
عبارة الحكما علي ما قاله سيد المحققين قدس سره في تعليقات
علي حكمة العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقيه الوجود بالعدم
سبقا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم
سبقا زمانيا اذ الحدوث هو المسبوقيه بالعدم فان كان ذاتيا
فهو الذاتي وان كان زمانا فهو الزماني وهذا هو المفهوم من
الهيات الشفا ويفهم مما عدل اليه الامام انه عنده عبارة عن
الاحتياج الي الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد خرج السيد في تعليقاته
علي التجريد بان من فسر الحدوث بهذا المعني فقد فوت معني
الحدوث بالكليه اذ لا يفهم في العرف الا مسبوقيه الوجود بالعدم
بالذات او بالزمان اذا تلخص هذا علمت وجه تفسير الشي الحدوث
الذاتي بالمسبوقيه بالذات بالعدم دون ما اشتهر بين المتاخرين
من الاحتياج الي الغير بل جعله مستلزما للحدوث الذاتي كما
اشار اليه بقوله بمعني ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا
يستلزم تقدم عدمه علي وجوده بالذات ولا يخفي ما في هذا
القول من المساهلة والاوضح ان يقال فان كون الممكن مسبوقا
بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه علي وجوده بالذات وهو الحدوث
الذاتي قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي

الشرح الجديد للتجريد قال فيها نا قلا عن الشيخ انه قال في الهيات
الشفا للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايسا
اي موجودا والذي يكون للشي في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد
ليس بعدية بالذات هذا الكلام واورد عليه الشارح ان المعلول ليس
له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الي العلة ثم ذكر هاسح
عليه وجها اخر لهذا المطلب وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا
عن وجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم
يكن وجوده متاخرا عنها ثم رد عليه ما تلخص منه ان الممكن ليس له
في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة
العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا تم والا
فلا هذا ولا يخفي ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان
يقال ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعني صح ان يقال
انه مسبوق بالوجود بهذا المعني ووجه بعض المتاخرين في تعليقته
علي حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن
ان يقال مرادهم بالعدم السابق علي الوجود في الحوادث سابقية
ذاتية هو صرافة الذات اي الذات الماخوذة من حيث هي بنا
علي تقدم فعلية الذات علي الوجود وهذا لا يتصور في القديم لانه
مخصوص بذاته تعالي ووجوده عين ذاته وليس له حالة التجرد
عن الوجود وقول الشيخ للمعلول ان يكون في نفسه قيد بقوله

في

في نفسه الي آخر ما نقل عنه ظاهر الانطباق علي ما قلنا فليتامل
انتهي قوله فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
وصرا بحهم فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاول بسيطة قال
السيد قدس سره في تعليقاته علي حكمة العين لا يقال لا بد من
اعتبار امكان المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرطا فالتركيب
لازم لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشي ما لم يعتبر متصفا
به لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ من جانب المعلول فنحن ناخذ
شيا ممكنا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك
السبب امكانه مرة اخري انتهي ورد هذا بان كلا من الجزء المادي
والصوري جزء من المعلول مع انه جزء من العلة التامة ايضا
فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة ايضا مع كونه صفة المعلول
ومعتبرا معه لم يلزم محذور هذا وقد افيد انه كما يلزم علي تقدير
تقدم العدم علي الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة
يلزم ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع
النقيضين كما لا يخفي علي المتامل فان قلت فليكن تقدم العدم
علي الوجود بالذات من قبيل تقدم المعد قلت فيلزم ان لا يوجد
ممكن قديم بالزمان مع ان مدار هذا الاصطلاح منهم علي اثباتهم القدم
الزماني لبعض الممكنات عندهم ولا يدفع بان العدم لو كان معدا لزم
تقدم الوجود علي نفسه بنا علي ان المعد مقدم بوجوده وعدمه
وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود وعدم عندهم وعدم العدم
متلازمان ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الاخر هذا واعلم انه يمكن

توجيه ما ذكره الحكما في بيان الحدوث الذاتي بان يقال معنى تقدم
العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا خلي وذاته يكون معدوما
اذ العدم لا يحتاج الى جعل وتاثير بخلاف الوجود وهذا هو معنى الا
قدميه بالنظر الى ذاته ولا يلزم على هذا ان يكون مقتضى الذات
حتى يصير ممتنعا وقولهم باستوا طرفي الممكن بالنظر الى ذاته معنا
استوا بمعنى عدم وجوب واحد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة
العدم عدم علة الوجود معناه ان العدم لا يحتاج الى تاثير وجعل بل
يكفيه انعدام العلة لا ان عدم العلة موثره في عدم المعلول ولا
شك ان الممكن حينئذ يكون احق بالعدم من الوجود ولا معنى التقدم
بالذات سوى الاحقية على ما فهم بعض المحققين من المتاخرين من
كلام الشيخ في الحهيات اشارته في بيان التقدم الذاتي والاقدميه
لما بالذات بالقياس الى بالغير بمعنى الاحقية ظاهر فان قلت
انهم نفوا الاولويه الذاتيه للممكن لاحد طرفي الوجود والعدم حتى لا
ينسد باب اثبات الصانع وما ذكرتم ينافيه قلت لا منافات فان
الاولويه المنفية انما هي الاولويه بالقياس الى نفس ذات الممكن من
دون ملاحظة غيره اصلا وها هنا اولويه العدم انما يكون بملاحظة
عدم العلة وعدم تاثير وجودها مع انه لو التزم احوا اولويه العدم
بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وايضا لا يلزم الامتناع لعدم بلوغها مرتبة الوجوب ومن هذا تبين
سر ما نقل عن الحهيات الشفا الشيخ من انه للمعلول في نفسه ان يكون
لبس آه **قوله** بعديه زمانيه المراد بالبعديه الزمانية ها هنا بعديه

لايجاب

لا يجا مع البعد معها القبل سوا كان كلا منهما في زمان كما في الزمانيات
او لا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزا الزمان وكما في عموم الزمان
والزمان او يكون البعد في زمان ولم يكن القبل في زمان كتقدمه
سبحانه وتعالى على الزمانيات مع ان القسمين الاخيرين عند
المتكلمين مسمى بالتقدم الذاتي على ما سيشير اليه الشارح في اخر
مسيلة الحدوث ودعوى ان البعديه الزمانيه بالتفسير المذكور
انما يكون لاجزا الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه تعالى واقعا في زمان
تعالى عن ذلك فتبين من هذا بطلان اسند لال الفلاسفة على
قدم العالم بتقدم الزمان **قوله** واتباعه من متاخري الفلاسفه كالفار
ابي وابن سينا **قوله** ومطلق صورها الجسميه اي وصورها الجسمية
بنوعها وذلك لان المادة لا يخلوا عن الصورة التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا يختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر
الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا كذا في شرح المواقف **قوله**
وصورها النوعيه عطف على الوجو وقوله بموادها **قوله** والظاهر من
كلامهم ان قدمها بانواعها بناء على بقا صور الاستقصات في امزجة
المواليد القديمه بالنوع عندهم **قوله** فلا يمكن حمله على الحدوث
الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه يخالف آه والحاصل
ان نقل الحدوث عن افلاطون غير موجه فما ذكره مصنف ذلك الكتاب
من ان مراد ارسطو من ذلك الرجل افلاطون مزيف اللهم الا ان
يقال المراد بالقدم المتفق عليه قدم الماديات عليه او قدم اكثر الاجزا

قوله مع انه الي اخره وجه
اللزوم انه لا شي بالذات مقدم
على ما له بالعرض فيلزم تقدم
اجزا الزمان على الواجب تعالى
فتدبر محمود

المراد من المواليد الحدنبات
والنباتات والحيوانات محمود
ومرجع قدمها الى قدم مطلق الصور
الجسمية محمود

فان افلاطون غير قايل به بل بقدم البعد المجرد والنفوس المجرده
فما اتفق غير ما قال افلاطون بقدمه **قوله** فحينيذ لا يلزم
الازلية جنس هذا المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك المعدات كالنوع والخاصه والعرض العام فان قلت
فيلزم حينيذ قدم الكلي الطبيعي المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة
قلت مقصود الشارح من هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه
الفلاسفه من كون بعض اشخاص العالم قديما علي ما مر تفصيله في
الشرح حيث قال فان ارسطاطاليس آه والا فالتسلسل باطلة
عنده مطلقا لجريان برهان التطبيق فيه مطلقا علي ما سيظهر
تحقيقه من كلامه علي ان المجمع عليه مجرد انه لا شخص قديما غيره
تعالي ولو سلم ان المجمع عليه تعالي القديم مطلقا فلا نسلم ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه
السيد المحقق قدس سره ولو سلم فمعني الشيخ وغيره من القايلين
بوجود الطبايع في الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص
والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها فيمكن ان يقال لعل تلك
الحوادث المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك
بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعل تلك
الحوادث تعلقات الاراده فلم يلزم الا قدم القدر المشترك بين التعلقات
وتعلق الاراده راجع الي حقيقته تعالي فلا يلزم ذات قديم غيره
تعالي ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الي التشبث
بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاولي

قوله بوجود الاشخاص يعني ان وجود الكليات الطبيعية عند الشيخ هو عين وجود اشخاصها فافهم محمود

لم يجز وعن الثانية جايز كما هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين
وينجر اليه اخر الجواب الثاني علي ما سيظهر **قوله** ودعوي ان العلل
الغير المتناهيه لا ينتظم الا بحركة سرمديه فيلزم قدم المتحرك هذه الحركة
دعوي من غير برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوي
التقدم الطبيعي وليس ذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم
زماني بالمعني المذكور وهو اعم من ان يقع القبل والبعد كلاهما
في زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجامع القبل والبعد فيهما مع انه
لا يقع شي منهما في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان ويكون هي بجنسها
القديم مستندة الي القديم وبحدوث اشخاصها واسطة في صدور
الحوادث علي ان في انية الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا
للحركة بحثا علي ما لا يخفي بعد المراجعة الي كل ابيات الزمان بل
الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم الي الساعات والشهور
وغيرها علي ما ذهب اليه المتكلمون **قوله** وكذا دعوي ان المعدات
للابدان هي مادة قديمة الصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة
الي ما في قول الحكما ان كل حادث زماني لا بد فيه من سبق مادة
تقوم امكانه بها علي ان الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا
امكانه منفي وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يكون قايما بنفسه
فيكون قايما بمحل فلا يلزم الانقلاب من النقض والحل وتقرير
الاول ان يقال ما ذكر جار في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين
قولنا امتناعه منفي والامتناع له وعدمه لا ولا عدم له وتقرير
الثاني ان يقال قولنا امكانه لا معنا له انه متصف بصفة عدميه

اي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدميه
وكما ان فرقا بين اتصاف الشي بصفة ثبوتية وسلب اتصافه بها كذلك
فرقا بين اتصاف الشي بصفة عدمية وسلب اتصافه بها **قوله**
وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل
فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد
منه في وجوده الخ فيه انه لا يلزم من كون الممكن وجوده في الازل
محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان وجوده فيما لا يزال
ثابت في الازل ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية على ما سيشير
اليه الشارح فلا يلزم خلاف الفرض ولا قلب الحقيقة لان جميع
ما لا بد منه في الوجود اللايزالي متحقق في الازل فان قلت هذا
انما يصح على ان يكون الترديد في الوجود الذي للحادث اللايزالي
لا في مطلق الوجود وكلام الشارح مبني على الثاني قلت الظاهر
ان الترديد في الوجود الذي للحادث لان مدعى الحكم ان ممكنا ما قديم
والا لكان جميع الممكنات حادثا وحينئذ يلزم اما قدم الحادث
او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل فما ذكر بعض الافاضل
من ان الترديد في استدلال كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر
عن كونه قديما او حادثا مبني على عدم كون دليلهم قياسا استثنائيا
رافعا للتالي بالنظر الى الشق الاول من الترديد وهو خلاف الظاهر
ولزوم قدم الحادث على الشق الاول ظاهر على مذهبهم من ان تخلف
المعلول عن علته التامة سواء كان مختارا او موجبا ممتنع **قوله**
الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده

> قوله اللايزالي صح للوجود لا للحادث فافهم محمود

متحققا

متحققا في الازل فان قلت هذا اختيار الشق رده المستدل بين شقين
يلزم على اولهما حدوث الممكن بدون تمام علته وعلى الثاني التسلسل
فتم الجواب باختياره يلزم اختيار احد شقيه ومنع لزوم ما الزمه او
منع بطلانه والمنعان مكابرتان اما الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما الزم
كل واحد من شقي الشق الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث
الممكن بدون تمام علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى
وبطلان التسلسل معلوم من البراهين القاطعة فتعين الخ قلت
كون هذا الجواب اختيار الشق الثاني مبني على ان المجيب ردد
الوجود المردد فيه في استدلال الفلاسفه بانه اما الوجود الازلي
او المطلق واما الوجود اللايزالي وبالنظر الى الشق الاول يختار الشق
الثاني دون الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق من الترديد
ويمنع لزوم قدم الحادث بناء على الفرق بين العلة الموجبة والمختار
في امتناع تخلف الممتنع المعلول عن الاول دون الثاني على ما
ينجر اليه اخر هذا الجواب كما لا يخفى على المتامل في لحزم للنصف
وبالجملة كونه اختيار الشق الثاني مبني على الاول من شقي
الترديد الذي ردد المجيب بينهما الوجود المردد فيه في استدلال
الفلاسفه وان كان خلاف الظاهر كما مر اليه الاشارة واظهار
الشقوق البعيدة للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد المحذورين
مبني على الشق الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من
الترديد الى اخره فتامل **قوله** وهو خلاف المفروض اذ المفروض
ان التعلق بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا

ولايحتاج الي مرجح اخر علي مايفهم من قوله اذ من جملة ما لابد منه
الي قوله بل بوجوده فيما لايزال وليس المراد من المفروض ما اختير
في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في ترديد الفلاسفه نعم
خلاف المفروض علي تقدير شق المتممه انما هو خلاف المفروض
بهذا المعني فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان اظهر اللهم الا
ان يقال كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الي مطلق الوجود
او الوجود الازلي وان كان خلاف الظاهر كما مر اليه الاشاره وحينيد
فنقول الترديد في التعلق بانه متمم او ليس بمتمم لما كان في الوجود
اللايزالي لايلزم علي شق المتممه خلاف المفروض الذي هو الشق
الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ادرك قوله وهو خلاف المفروض
هناك فتامل قوله علي انا ننقل الكلام الي ذلك الامر ويقال ان
التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجود ذلك الامر او لا
وعلي الاول يلزم ازليه ذلك الامر وهو باطل لانه ايضا فيما لايزال
مع انه يلزم ازليه ما اعتبر له ذلك الامر وعلي الثاني يلزم ان
يحتاج ذلك الامر الي امر اخر ويتسلسل قوله وقد تعلقت الاراده
بوجوده في وقت معين فلا يجد الا فيه رد هذا بانه حينيذ
يتوقف حضوره علي حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام
اليه ويتسلسل واجيب ان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
يتوقف علي وقت اخر سابق وهكذا فاللازم تسلسل الاوقات
الماضيه المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في
اوقات قبل وجود العالم ولا نسلم استحالة قبل هذا التسلسل وليس

حدوثه

قوله ولا يلزم التسلسل لان وجود
ذلك الوقت منتسب [illegible] بعض [illegible]
فيكون [illegible] بعض [illegible] جميع الاوقات
في الخارج [illegible]
الاشارة اليه [illegible]

حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول
لو كان ذلك الوقت للحادث من الاعيان ايضا لايلزم التسلسل
بنا علي ان الاراده كما تعلقت بوجود المعلول في ذلك الوقت
تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت مسبوقا بعدمه بالذات علي
ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه تعالي علي الزمان عندهم
ولا يرد عليه انه لما تعلقت الاراده في الازل بوجود الممكن
في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المعلول عن العلة التامه او ازليه
الحادث واجتماع اللايزال مع الازل بنا علي الفرق بين العلة
الموجبة والمختار فافهم قوله فنختار انه ليس كذلك لان المتمم
لعلة وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق
الازلي بالوجود اللايزالي فانه متمم لعلة الوجود اللايزالي كما قال
وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك
فان قلت ان ذلك الوقت من جملة ما لابد منه في الوجود اللايزالي
فكيف يكون ذلك التعلق متمما لعلته قلت المعلول ها هنا ممكن
مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقيه الزمانية بالمعني الاعم الشامل
لما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقيه الذاتيه فيكون ذلك من
اعتبارات المعلول فتامل واعلم ان الجزء الاخر الجواب الثاني الي
اختيار الشق الاول من الترديد ومنع ازليه الحادث بنا علي ان
تخلف المعلول عن العلة المختار جايز ظاهر بعد التامل في قوله
فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته الي اخر ما ذكره هنا وهذا هو
مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين والسوقيه ان ما ذكره

في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح
عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه من وقت اخر لا يلزم
في المختار لان الارادة مرجحة فتامل قوله سواكان مقارنا لوجوده
فيه اشارة الي انه لا يلزم ان يكون المسبوق بالقصد والارادة
حادثا لجواز ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا
بالزمان كما قرره الامدي فلا يتم الاستدلال علي حدوث العالم بانه
مسبوق بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين قوله
وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعني كون الشي ازليا ان
يكون سابقا علي الزمان اه اراد بكون الشي الازلي كون الزمان
وسابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع معه السابق
مع اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق غير داخل تحت تصريف
الزمان وتغيره اذ الفلاسفة ايضا قايلون به مع ان الزمان
قديم عندهم بل عليه قوله فان ما يوجد ما يوجد علي حسب ما تعلق
به الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات وجودها باوقاتها
وقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده
المتناهي فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل
بناء علي انه دعوي بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال احد الازل سابق
علي الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شي منها في الازل فيكون
كل منها حادثا ويويده كون هذا القول معارضة عدم جعله جوابا اخر
عن اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث والشارح
في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا

الدليل

الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص له بدليل دون اخر اللهم
الا ان يقال عنون بقوله وقد يقال اشارة الي ما فيه من
كونه دعوي بلا دليل ولا يخفي ان جعله نقضا تفصيليا باختيار
الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا
بناء علي ان جميع الممكنات زمانية والازل سابق علي الزمان
انسب وعدم جعله معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول
في كونه نقضا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا
اخر مبني علي الفرق بالسند اذ هو في الاول لجواز المذكور وفي
هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا علي الزمان
هذا ولا يخفي انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعني
الدخول تحت تصريف الزمان لا بمعني ان الازلي سابق عليها
السابقية المذكورة فان قلت الكلام علي السند الاخص
غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن التحقيق انه بمعني
ان السند لا يصلح للسندية مفيد علي ما يفهم من كلامه قدس
سره في تعليقاته علي حكمة العين فان قلت لو كان هذا
الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا
باختيار الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني المبني
علي جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار
اذ هو غير جار في الزمان لامتناع كون الزمان في وقت من
الاوقات فهو تقرير له علي وجه يعم الزمان علي ما يدل عليه
قوله والزمان من جملة الممكنات اه قلت لا يخفي ان معني

تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها
وجودا مسبوقا بالعدم سواء وقع في وقت كما هو عند الزمان او لا
كالزمان ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا
يلزم الفصل بين السوال الاتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب
الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى ما ينجر اليه اخر الجواب
الثاني من منع استحالة التخلف مطلقا كما لا يخفى على المثال
هذا والحق ان هذا الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم
الناشي عنه فان قوله تعلقت الارادة في الازل بوجود
المقدورات فيما لا يزال ولو كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا
بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات
المخصوصة لتبادره في بادي الراي من ما لا يزال فيشكل بالزمان
فيدفع بقوله وقد يقال اه قوله فان قيل اه الغرض منه
بيان ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار
الشق الثاني من ترديد الشق الثاني ومنع لزوم التسلسل بنا
على ان الحادث اللايزالي المتمم للعلة انما هو تعلق الارادة
وهو امر عدمي للكتاب الى امر تخصصه ومن سلم فالتسلسل
في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير الممتنع وبطلان
ما قيل يلزم من لا تناهي التعلقات كون غير المتناهي
اي محصورا بين الامرين والا فلا وجه لهذا السوال بعد
التزام تخلف المعلول عن العلة التامة اذا كان مختارا اذ هي
اختيار الشق الثاني من شقي هذا السوال ومنع الملازمة

ثابت

ثابت وحاصل هذا السوال انه لا يجوز جعل التعلق متمما
للعلة على ما هو مدار الجواب الثاني اذ لا يخلو من ان يكون
حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم
ولا يخفى ان هذا السوال كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا
بان هذا التسلسل تسلسل في المعدات وهو غير باطل عند
الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق قوله فالقول
بالانحصار هاهنا وهم ظاهر الفساد وان صدر اه فبطلان
هذا التسلسل بهذا القول غير موجه واما بطلانه ببرهان
التطبيق نوله قيل انه ثابت بناء على انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف وجود العالم عليها
فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها للموصوف على
الترتيب ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان
لها وجودات مرتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق
فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة
باحد الوجودين وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات
معدات والبرهان فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم
منه مطلوبه على ما سبق اعلم ان القول بالانحصار في مثل
هذا مما صدر عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال في
تعليقاته على حكمة العين في مبحث اثبات الوجود الذهني بانه
لو لم يتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي بالوجود الذي
لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجود اخر وننقل الكلام اليه

فيتسلسل الوجودات ان كون الماهية موجودة بوجودات
غير متناهيه مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهيه
بين الماهية والوجود المفروض اولا ولا شك ان نسبة الماهية
مع الوجودات كنسبة الاراده مع التعلقات فيلزم من القول
بالانحصار هناك القول بالانحصار هنا ايضا وهو وهم فاسد
وان صدر عنه قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتاخرين
ان الانحصار ثابت وليس فيه محذور بعدم كون النسبة بين
ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين
تلك الامور وهذا احد الشرطين لاستحالة كون غير
المتناهي بين الحاصرين والاخر هو ما صرح به قدس سره
في حاشية المطالع وهو ان يكون بينها ترتب طبيعي او وضع
ليس بشي لان الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الوجودات
على قياس هيولى عالم العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستعدادات
الغير المتناهيه على ما يقوله الفلاسفه وكذا الاراده مع
التعلقات والحاصل ان الانحصار انما يلزم اذا كان
للسلسله طرفين معينين والطرف الاخير فيما نحوه فيه
ولو كان معينا الا ان الاول ليس كذلك اذ ليس بعد الماهية
تعلق معين ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا للوجودات
والتعلقات كما يكون الواجب طرفا للسلسله الغير المتناهيه
عند ابطالها باثبات الواجب فلزوم الانحصار بين الحاصرين
فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعليه والواجب ايضا فاعل

فيلزم

فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الانحصار فيلزم التناهي على
تقدير اللاتناهي قوله والتسلسل اللازم من حدوث العالم
باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهذا
مبني على دعويهم الغير المبرهن من ان المعدات لا تنتظم
سلسلتها الا بحركه سرمدية وحدوث العالم باسرها ينافيها
قوله فان الافلاك قديمة عندهم بيان لمذهب الفلاسفه
في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم التسلسل
المحال عندهم بناء على اثباتهم جسما قديما متحركا بحركة دائمة
فيكون كل من الحوادث مسبوقا باخرى لا الى نهاية من قبيل
المعدات والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم
جريان برهان التطبيق فيه على زعمهم قوله فهي ذات
جهتين الاستمرار والتجدد قال ارسطو الحركة قد تطلق
على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة
بمعنى التوسط وهي صفة شخصيه موجودة في الخارج دفعة
مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود
المسافه فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك
الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال
امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما
ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول
نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق

على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
امر ممتد في الحس المشترك فترى لذلك خطا او دايرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان
افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في
الحركة الاينية فان كون الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل
ان فردا من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق
واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط الحاصلة للفلك دايما
عندهم القديمة باعتبار ذاتها وهي حادثة من حيث العوارض
اللازمة لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود ويتخيل عنها
بهذا الاعتبار الحركة بمعنى القطع فهي بالاعتبار الاول مستندة
الى القديم وبالاعتبار الثاني واسطة في صدور الحادث
عن القديم اذ يكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة
قوله صدوره مع حدوثه اي صدور الحادث عن القديم
مع حدوث العالم باسره او صدور العالم باسره عن القديم
مع حدوثه بجميع اجزايه قوله وقد رايت في بعض تصانيف
ابن تيمية القول به في العرش قيل لعل وجه قول ابن تيمية
بالتسلسل على سبيل التعاقب في العرش انه من المجسمة
ويثبت للواجب تعالى جهة ومكانا على ما سينقله الشارح
عنه والواجب ازلي ولا يوجد مكان ازلي فاضطر على مذهبه
بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل في العرش
لانه مكان الواجب عنده كما سيجي قوله من مستمر متشابه الاجزا

لا شك

لا شك ان المراد منه الحركة بمعنى التوسط والمراد من تشابه
الاجزا تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار تجزي المسافة
لا يتجزى فمعنى تشابه الاجزا ان لا يكون الاجزا متخالفة في امتدادها
سواكان لها اجزا فيه ولم يتخالف كما في الحركة بمعنى القطع
المتشابهة او لا كما في الحركة بمعنى التوسط فان قلت ان الحركة
بمعنى التوسط متجزي باعتبار تجزي الجسم المتحرك على ما صرح
به الشارح في تعليقاته على التجريد قلت لا تشابه للاجزا
الحاصلة لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة الفلكية
والكرة المتحركة على نفسها يكون الحركة في بعض اجزايها اسرع
وفي بعضها ابطا فافهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة
قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس
كذلك قال صاحب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم
لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها و
حقيقتها تفوت انتهى فان قلت يلزم عليه ان يكون الحركة
ممتنعة لذاتها قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا
لذاته لا ما يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم او
الوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا الزمان يمتنع عليه
الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس بممتنع ولا
واجب ايضا اذ هو ما يمتنع له جميع انحا العدم الخارجي كما ان الممتنع
ما يمتنع عليه جميع انحا الوجود الخارجي فيجوز ان يكون الحركة
مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة فلن

قوله فتكون الحركة في بعض اجزايها اسرع اه لان الكرة اذا تحركت على قطبين يفرض فيها دايرة يكون بعدها عنهما متساويا وتكون هي اعظم الدواير والحركة عليها اسرع ويوازيها دواير صغار تكون الحركة عليها بطيات بالنسبة الى تلك الدايرة فكلما كانت الدايرة اقرب الى القطب كانت الحركة عليها ابطا لان ما تقطعه من المسافة اقل مما تقطعه الدايرة التي ابعد منها عنه فافهم

قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم
ذلك ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة و
ليست كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون معلوله باعتباره
هذا ما نقل عن تقرير بعض المتلوذين ورد عليه بان الحركة
لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في ان الحدوث فيجب بقاؤها
بهذا الاعتبار ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة وفيه
ان الوجوب العدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده في الزمان
الثاني الذي هو البقاء وللقائل ان يقول لو كانت الحركة لذاتها
علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم
بعد الوجود يكون ح مقتضى ذاتها فيتحقق لها ان الوجود
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانما اجتماع
النقيضين بل افحش كما لا يخفى على المتامل فان قلت يحتمل
ان يكون العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود
قلت فيكون متقررا دائما ويلزم الفساد المذكور فافهم قوله
او بعضها امر موجود وبعضها امر معدوم بان ينتفي علة الجزء و
يوجد المانع معا فان عدم الجزء حينئذ مستند الى مجموعها
ولا يلزم توارد المستقلين اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد
واما عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل فان قلت فعلى هذا
يلزم كون العلة مفهوما كليا صادقا على كل واحد وعلى المجموع وعلى
كل واحد من اعدام اجزاء العلة واثنين وثلثة والمجموع قلت
يلزم هذا في علل الاعدام وان كان المعلول واحدا بالشخص فلا يلزم

الترجيح

الترجيح بلا مرجح والسر فيه ان العدم لا يحتاج الى علة موثرة
بل يكفيه انعدام العلة وانعدام العلة كما يكون بانتفاء واحد
من العلل الاربع فقط وبوجود المانع يكون ايضا لمجموع الا
نتفاء والوجود فتامل قوله لا بد ان يكون احد القسمين
في الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه
وذلك لان عدم امر موجود عدم علة وجود ذلك الجزء والامر
الموجود مانع وجوده فان لان ما نحو عن وجود تلك العلة فيها
يكون احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة وان لم يكن
كذلك يكون كلاهما غير متناه لان عدم العلة حينئذ لعدم
علة تلك العلة وهكذا فتتسلسل الاعدام كالامور الموجودة
اي علل ذلك المانع فافهم قوله والحاصل انه يلزم التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك الامور
معدات قلت فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعدات لا تنتظم
الا بحركة سرمدية وان كان دعوى بلا دليل ان يكون لتلك المعدات
معدات اخر وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد
من احاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا واحاد كل من السلاسل
وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها
حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
المجتمعة المترتبة بسبب وجود فرد ما من افراد كل سلسلة حينئذ
ويلزم محذور اخر ايضا بناء على ما ادعوه وهو ثبوت اجسام غير
متناهية متحركات بالحركات السرمدية وهو باطل لقيام البراهين

[illegible]

محمود

علي ساهي الابعاد مع انهم معترفون ايضا بالبطلان هذا ما نسخني
ثم رأيت الثاني مصرحا به في تعليقات الشارح علي رسالته المسماه
بالزورا فان قلت ان الحركة بمعني التوسط عبارة عن الحالة
المتوسطه بين الاوضاع المستمرة المستندة الي القديم وهي
الموجودة في الخارج والحركة بمعني القطع المتجزي عبارة عن
الاوضاع المتقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
كالانات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة
كما صرح به الفارابي واذا لم تكن موجودة في الخارج لا يقتضي
علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سلم انها
غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة فان العقل يشير
الي هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس
مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضا
لم يكن لاحد الحكمين اولي بالصدق من الآخر فاتصاف الفلك
بذلك الوضع محتاج الي علة فان الوصف الذي لم يكن لشي
ثم يثبت له لابد له من علة ثم اذا زال الوصف عن ذلك الشي
فلابد له من علة ايضا ضرورة كما ذكره الشارح رح في تعليقاته
علي الزورا علي ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض فرض العقل كيف
يصير سببا لحدوث الامور الموجوده فتامل قوله انكانت
عدمه بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم آه اشار الي
ان الامر الموجود المذكور سابقا يشمل المانع ومستلزمه والتحقيق
ان العدم لا يستند الا الي العدم لما تقرر ان علة العدم عدم

العلة

العلة فالمانع الموجود مستلزم لعلة العدم وهو عدم عدم المانع
وعدم المانع من اجزا العلة فاطلاق الشارح الشق الاول انما
هو علي ظاهر ما يقال ان الشي كما ينتفي بانتفا جزء من اجزا
علته كذلك ينتفي بوجود المانع فتامل فانه دقيق قيل
يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث
امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كا
لامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الاشيا من الوجوب
والامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية علي ما بينوا و
حققه الشارح ايضا وقيل عدم الامكان لا يتحقق الا بالامكان
الذي هو ايضا من المعقولات الثانية فكان المناسب في
ابطال هذا الشق الاكتفا بانه يلزم التسلسل في الامور ثم ما
يلزم في نفس الامر لان الاعدام بينها علية علي هذا الفرض وادلة ابطال
التسلسل يجري فيه انتهي ويرد عليه ان الامكان لو كان سببا
لحدوث ذلك الجزء لزم حدوثه بناء علي ازليته الا انه مناقشة
في المثال وقد يجاب عن اصل السوال بان العدم الذي
يكون سببا لعدم جزء من اجزا الحركة يكون عدم جزء من
اجزا علة وجوده بالضرورة والموجود الحادث الذي هو علة لوجود
حادث لا يكون امرا اعتباريا فان قلت اذا كان ذلك الحادث امرا اعتباريا
كما فيما نحن فيه فليكن علته ايضا كذلك قلت مرفوع بما سبق منا نقله
عن تعليقات الشارح للزورا فيه فتامل قوله قلت تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث آه فان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي

أو زماني فلا يجري البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع لكل واحد
من اجزا الحركة علي سبيل التوزيع فيكون علة لعدمها كذلك وتلك الاعدام
مترتبه بحسب الزمان فيلزم ترتب تلك الموانع بحسبه ايضا فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل لانه احاد معاه وان لم يجتمع في الوجود
نقلنا الكلام آه علي انه لو فرض وجودها دفعة يلزم التسلسل المستحيل
ايضا بعد نقل الكلام الي علة وجود كل منها قوله وعلي الاول يلزم
وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اطلاق
الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشي مانع له والا فالمانع
المانع المعلول عدمه لهذه السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم
مانع المانع في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم
مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع الجزء المفروض من
الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة التامة
للوجود مانع العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور الموجوده
المترتبه بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند
عدم مانع جزء الحركة علي هذا الشق من التسلسل في الاعدام اذ يلزم
في المرتبة الثانية وهي عدم مانع عدم عدم مانع المانع ووجود علة مانع
المانع اذ عدم علته مانع لعدم عدم مانع المانع وهو مسلوب في هذه المرتبة
وكذا يلزم في المرتبة الثالثه وهي عدم عدم مانع مانع عدم عدم مانع
المانع ووجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم
مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع متحقق في هذه المرتبه
ويزداد في المرتبة الرابعة عدم ومانع مضاف الي العدم الاول في المرتبة

الثالثه

الثالثه وفي المرتبة الخامسه يزداد عدمين ومانع مضاف الي المانع
الاول في المرتبة الرابعه ويستخرج من كل مرتبة بالتامل لازمها الموجود وانما
احتجنا الي تكلف السلسله في العدمات لما سبق من ان التحقيق ان
ينتسب العدم الي العدم قوله فيلزم التسلسل المستحيل في
اسباب وجوده بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول
فانه كان في اسباب عدمه باعتبار اللازم علي ما قررنا واعلم
انه يفهم من نحو تقريرنا لهذا المقام ان التسلسل في الشقين في الامور
المترتبة بحسب الذات والفرق ما اشرنا اليه انفا وبالجمله ظ قوله
في الشق الاول المترتبه بحسب الحدوث فالاولي ان يحمل الترتب بحسب
الذات الحدوث علي ظاهره ويكون الفرق بين تسلسل الشقين بانه
الاول تسلسل في الامور المجتمعه المترتبه في الحدوث بحسب الزمان
اعني موانع موانع الاجزا والثاني تسلسل في العلل المجتمعه المرتبه بحسب
الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت نجعل
اختيار الشق الاول ويمنع الاجتماع وكذلك في موانع موانع الموانع
الي ما لا يتناهي قلت فيوجد سلاسل غير متناهيه وهو بط علي
ما سبق علي انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود كل واحد
فتامل لعل الله يوفقك لما هو خير من هذا فان كلماته رموز كل ياخذ منها
بقدر ما في وسعه قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين هو
مولانا علي الطوسي وهذا الوجه ابطال لسند منعهم مقدمه
من مقدمات النقض الاجمالي علي دليلهم بجريانه في الحوادث
اليوميه ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعه وكذلك

الوجه الخامس وغاية ما ابقا النقض علي حاله فان قلت
يلزم علي هذا ان يجعل ما قاله الامام الغزالي وجها اخر ايضا
قلت لما كان معترضا عليه بين القوم لم يعده وجها اخر اذ الكلام
في نقل الوجوه المعتدة به بين القوم وانما نقله لدفع الاعتراض
عليه ولو لم لوحظ تحقيق الشارح لم يكن الوجه الرابع وجها
ويكون ما قاله الامام وجها **قوله** قلت هذا بديهية الوهم
لا بديهة العقل بناء علي ان الحالة المتحققة فيها سبق القديم
علي كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا و لا
مستلزما له علي ما توهمه المجيب وبني عليه الحكم بالمنافات
قوله واما الغير المتناهيه فيتحقق سبق القديم علي كل واحد
منها مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه سبق القديم
علي جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في ازمنه
غير متناهيه وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم علي كل
واحد مما يصدق عليه الحادث فالقول بان الحالة زمان
ما محل تامل اذ ليس زمان منه الازمنه يتحقق فيها سبق القديم
علي كل واحد **قوله** حدوث الكل المجموعي الذي هو عين
الافراد الموجودة في بعض النسخ غير الافراد الموجودة ومعناه
غير كل واحد من الافراد الموجوده اذ لا شك في انه عين جميعها
فان المراد من المجموع هاهنا الامور التي لا يخرج عنها واحد لا المجموع
المركب من الاجزا والهيية الوحدانية العارضة لتلك الاجزا
لان المجموع بالمعني الاخير انما يطلق علي المتناهي كما يفهم من شرح

المواقف كذا افيد **قوله** وهو توهم بعيد ورد عليه بان معني الحدوث
هو الوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف
المجموع به بل المجموع هاهنا ليس بقديم ولا حادث بالمعني المصطلح اذ
المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزايه في كل وقت وكذا
حكموا بان الحركة بمعني القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان
فظهر ان كلام القايل غير مبني علي ما توهمه الشارح ودعوي البديهة
في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير
المتناهي المتعاقبة الاجزا فاسدا **قوله** هذا مدفوع بما
يستحقه الشارح من ان السلسلة الغير المتناهيه المفروضة
هاهنا وان لم يكن موجوده مجتمعه فهي موجودة متعاقبة
فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنه بمعني ان كل
واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود
اعم من ان يكون في الان او الزمان والموجود في الزمان اعم
من ان يكون علي سبيل الاجتماع او علي سبيل التعاقب وقياسه علي
الحركة بمعني القطع فاسد فان الامتداد الذي ترسمه الحركه بمعني
التوسط انما هو بحسب التوهم **قوله** فيبنكا فو عدد السابقيات
والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير بمعني ليس الكلام في تطبيق احد
المتنا يين علي الاخر حتي يقال ان مسبوقية كل واحد من احاد السلسله
ينطبق علي سابقيه عليها عليه لانها غير متناهيه بل الكلام
في ان عدد احدهما لا يزيد علي الاخر بل يوجد بازا كل واحد من احاد
احدهما واحد من احاد الاخر مع قطع النظر عن كونه منطبقا بقالته

قوله اما اذا كان من الجانبين فلا يبقيه هذا الدليل آه قيل
لا يخفي ان اللاتناهي من جانب المعلول انما هو بمعني لا يقف لا ان
اللاتناهي واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالي وانقسامات
الاجسام وفي الاعداد تسلسلا بمعني لا يقف مع ان خروج جميع
المقدورات والاقسام والاعداد الي الفعل مح انتهي اقول فعلي
هذا كلام الشارح مبني علي ارخا العنان مع الخصم والا فلا احتياج
لاجرا برها التضايف الي ما التزمه ها هنا من جريان برهان
التضايف باعتبار كل واحد من قطعتي السلسله المبتدا احدهما
من واحد الي ما لا يتناهي علي سبيل التصاعد والاخر منه الي ما
لا يتناهي علي سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما
اقتضي قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها والعناصر
بموادها وامتناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث دايما ازلا وابدا
علي ما هو مذهب الفلاسفه فللمتوهم ان يتوهم كون تلك الحوادث الغير
المتناهية حاصله بالفعل واقعة في الزمان بمعني ان كل واحد من افرادها
يكون حاصلا في تلك الازمنه والحصول في الزمان اعم من ان يكون
علي سبيل الاجتماع او علي سبيل التعاقب علي ما سيصرح
به الشارح وايده بما نقله عن العلامة الشريف قدس سره
حيث قال ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في
الحاضر والماضي من الزمان انتهي فيمكن ان يكون التجا الشارح الي

ما التزمه

ما التزمه ها هنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد
آه مبنيا علي هذا فان قلت ان الحق ان الممكنات الاستقباليه
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية علي ما سيصرح به الشارح
فالتسلسل ليس الا في الماضي فجريان برهان التضايف لا يحتاج
الي ما ذكره الشارح بل يكفي ان يقال لانم عدم تناهي السلسله
من الطرفين اذ ما ذكروه لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم
التناهي بمعني عدم الوقوف عند حد قلت ان الكواين ماضيا
ومستقبلا كل موجود في زمانه وهي بجميعها حاضر عند الاول
تعالي لا ماضوية ولا استقبال بالنسبة اليه تعالي ليس عند
ربك صباح ولا مسا وانما هما بالنسبة الي الداخلين تحت خبطة
الزمان فيحتمل ان يكون تسليم الشارح كون الحوادث مما لا اخر لها
كما انه لا اول لها والالتجا المذكور مبنيا علي هذا وهذا هو ما اختاره
صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالي واختاره الشارح في
زورايه وان كان مغايرا لما في تحقيقه العلم في هذا الشرح علي ما
سيظهر فان قلت فاجرايه برهان التضايف حينيذ
يدل علي بطلان التحقيق المذكور اذ هو مستلزم لوجود
الامور الغير المتناهيه ويجري البرهان فيها قلت ذلك
التحقيق مبني علي وحدة الوجود وعلي ان مغايرة العلة و
المعلول بالاعتبار فكل واحد من الكواين طور من اطوار العلة
والزمان الذي هو عرش الحوادث الكونيه بمجموعها طور من
اطوارها ايضا فالكل مغاير للعله بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم

وباعتبار العلة يكون الجميع متحدا معه في الحقيقة الا ان
هذا طور وراء طور العقل ويعرف بناء على التحقيق المذكور على
ما ذكرنا بمطالعة زورا الشارح وتعليقاته عليها وشرحها الافضل
تلامذة الشارح مولانا كمال الدين حسين اللاري **قوله**
ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في
الوجود ايضا اي كما في الامور المترتبة المجتمعة لكنه لا يجري
في بعض ما يدعي تناهيه كالبعد وكالامور المترتبة وضعا
اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتاخر وضعا وهما متحقق
قوله والدهر وعاء الزمان في الحاشية قال بهمنيار
ليس للدهر والمدهور امتداد لا في الوهم ولا في الاعيان
والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر عبارة عما لا يقع
فيه التغيرات ولا يعرض فيها قبليات وبعديات فان
ما فيها مغاير دائما لما في الزمان مما يعرض له القبلية والبعدية
فالزمان السابق عنده عين الزمان اللاحق اذ لا يبقى
بالنظر اليه تدرج ولا تغير من حال الى حال مثلا نداء اهل
الملك اليوم لا يفارق سمع الحاضر في الدهر ابدا ومن ثم يكون
المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات
مشاهدين للحوادث الاتية في الازمان الناشئة وهذا
معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاء له ويحصل في هذه
النشاة لمعات من هذه الحالة كالبرق الخاطف لبعض
النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين قدس سره

في حاشية المطالع **قوله** فليتأمل قيل لعله اشارة الى ان التي
لما لم يكن احاده مجتمعة فكيف يعرض له العدد الغير المتناهي
واين يتحقق هذا الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي
فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله وجزءه في معروض
ومعروضه له على تقدير التعاقب وفيه ان تحقق المجموع المذكور
نفذ يجري في الازمنة الغير المتناهية فكذا عروض العدد الغير
المتناهي له ويكفي هذا للتطبيق على ما قاله الامام الرازي
في المطالب العالية من انه استقر الى بعد الافكار المتتالية
في اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود الخارجي للامور
الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق
بينها وقال بعض المتاخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور
المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان فيتحقق الانطباق بحسب
الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا
لان الانطباق حكمه حكم المنطبقين وظاهر انه يكفي ذلك
في جريان البرهان فتامل انتهى فالحق انه اشارة الى الدقة
لا الى عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون اشارة الى ان لزوم
مساوات الكل والجزء لوجود الامور الغير المتناهية ظاهر اذ كل
من الجزء والكل غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الاخر
فلا حاجة الى التطبيق لابطال الامور الغير المتناهية بلزوم
احد المحذورين اما كون الزائد كالناقص واما التناهي على
تقدير اللاتناهي قلت لا شك ان بديهة العقل حاكمة بان

عدم صح ٣
صوابه لعدم وجود
قوله لعدم وجود الامور الغير المتناهية
علة لعدم اللزوم وليس اللام صلة
اللزوم

السلسله المفروضة من المعلول الاخير الي ما لا يتناهي
ازيد من المفروضة مما قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس
الزيادة والنقصان من خواص الكم المتناهي علي ما توهم كيف
والحكماء ذهبوا الى لا تناهي النفوس الناطقة والنظام الي لا
تناهي اجزا الجسم ومنهم من يثبت لله صفات غير متناهية
والذهاب الي وجود الاحاد الغير المتناهية في قوة الذهاب
الي زيادة غير متناه علي اخر ضرورة انه بعد اسقاط واحد
يبقي جملة غير متناهية ايضا كانت انقص من كلها وقد يقال
في الرد علي جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ان
الامتياز بين الاحاد بالترتيب والتقدم والتاخر اي ترتيب
كان لا بد منه لجريان التطبيق اذ يلزم ح من تطبيق اول
احد السلسلتين باول الاخرى انطباق البواقي بالبواقي
وذلك الامتياز والترتيب في الامور المتعاقبة اما بحسب
التقدم والتاخر بالزمان او بالطبع مثلا وايما كان فالتقدم
والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما بدون الاخر لا ذهنا
ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شي منهما في شي من الازمنة
في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا امس والمتاخر
اليوم فان تحقق الاضافتان امس في الخارج لزم تحقق التاخر
بدون المتاخر وان تحقق اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخر اليوم لزم الانفكاك فلا يرد
عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتاخرها في الاذهان

كما

كما قال هذا القايل في جواب السوال عليه بالمعدات
وهو في الاذهان ليس الا متناهيا اذ لا يحيط بها الاذهان السا
فلة وحصولها في المبادي العالية علي سبيل الاجمال فلا ينتقض
القول المذكور باجزا الزمان ولا بغيره من المتعاقبات ولا يرد
ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل علي نقيض ما
ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معني
لتعاقبها الا كون وجود بعضها بعد ما علي وجود بعضها اخر فلا يجامعه
والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان والتقدم والتاخر وكما ان
الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتاخر
متحققان معا مع عدم المتقدمات والمتاخرات اذ الامور العامة
من ثواني المعقولات علي ما هو التحقيق فان قلت ان تحققهما
مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما ولا تمايز باعتباره علي
ما سبق اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما معا باعتبار
الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان لتلك الاطراف وجود
خارجي بالنحو الذي ذكره الشارح فيحصل الامتياز باعتباره لجري
التطبيق فتامل ولعل هذا القايل القي هذا الكلام الي بعض
تلاميذه مقابلة لكلام الامام والا فتحقيقه ايضا جريان
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة علي ما يظهر من كلماته
في تعليقاته علي رسالة اثبات الواجب **قوله** وعلي هذا
الشرط اعتمد في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قد
سبق من الشارح ما يبطل عدم تناهيها وهو ان الترتب بحسب

للحدوث الزماني مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا
ثابت فيها علي ما ذهب اليه ارسطوا من حدوثها بحدوث الابدان
وايضا نفس الابن متوقف علي بدنه المتوقف علي نفس الاب
المولد لمادة بدنه ففيها ترتب طبيعي ايضا **قوله** بل ربما كانت
الزيادة في الاوساط اعترض عليه بانه لا يخلوا من ان يكون
كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازا واحد من احاد الجملة
التامة بمعني انه لا يوجد في الجملة الزايده واحد لا يكون في
مقابلته واحد في الجملة الناقصة فحينيذ يلزم التساوي
بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزايدة واحد لا يكون
في مقابلته واحد في الجملة الناقصه فيلزم انقطاعها لان
التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة ربما كانت
في الاوساط ليس بقادح في شي من المقدمات المذكورة و
واجيب بانه ان اراد يكون كل واحد في الجملة الناقصة
بازا واحد من احاد الجملة الزايدة ان يقع في المرتبة النظيرة
لمرتبة واحد فظاهر انه لا يتصور بدون الترتب والمفروض
عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزايده علي الناقصه علي
ما يدل عليه قوله بمعني انه لا يوجد اه اذ ما له عدم ازدياد
احاد الزايده عن احاد الناقصه فنختار الثاني ونمنع
الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه
علي غير متناه مما لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام
تفصيل لما ذكره الشارح سابقا بقوله بان يلاحظ العقل

ان

ان كل واحد اه فتامل **قوله** وان شيت قلت لا بد من
تحقق الواحد والاثنين والثلاثه وهكذا الي غير النهاية
فنطبق السلسلة المبداة من الواحد علي السلسلة المبتداة
ما فوقه وهو الاثنان فيكون من مبدء السلسله الغير المتنا
هية المترتبة العلة الاولي فان الواحد علة للاثنين وهو
للثلاثه وهي للاربعة الي ما لا يتناهي فيكون التسلسل في
المعلولات اذ الانتقال من العلة الي المعلول بخلاف التوجيه
الاول فان مبدء السلسله المترتبة عليه يكون المعلول الاخير
فيكون التسلسل في العلل اذ الانتقال من المعلول الي العلة
ولا شك ان برهان التطبيق يجري في سلسلة المعلولات ايضا
علي ما صرح به قدس سره في تعليقاته علي حكمة العين
ويلزم من هذا التوجيه انها سلسلة المجموعات الي مجموع
لا يكون مجموع ازيد منه ويكون متناهية الاحاد والا لم يلزم
تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل الجزء ويلزم من تناهي
المجموعات تناهي الاحاد فظهر التناهي علي تقدير اللاتناهي
في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت يرد علي التوجيه
الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب الاعداد
بنا علي انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعني انها لا تنقف
لا بمعني وجود الامور الغير المتناهيه قلت عروض الاعداد
للمعدودات في نفس الامر اذ العقل يخترعها اختراعا صحيحا
ويحكم باتصافها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الي

لا يخفى عليك انه يلزم من جريان البرهان في المجموعات جريانه في الاحاد ايضا اذ كل مجموع انتقص مما قبله بواحد فتاخذ الواحد المنتقص من احد السلسلتين وتطبقه على ما نقص من الاخرى وسوق البرهان محمود

المتناهيه اتصفت بالاعداد الغير المتناهيه فنطبق السلسلة المبتداة
من الواحد علي السلسله المبتداة من الاثنين مع ان التطبيق في التوجيه
الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد بل بين معروضاتها علي ما اشار اليه
الشارح اخرا بقوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب
معروض العدد من معروض تلك الاعداد ثم ذكر الواحد والاثنين والثلاثه
ليكون مرتب السلسله علي التوجيه الثاني علي عكس الاول فتامل
قيل سنح لي في ابطال الامور الغير المتناهيه وجه لا يحتاج الي التطبيق
ومثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهيه مطلقا سواء كانت
مترتبة او كانت غير مترتبه لا يتجاوز نفي العلة عن الواحد ونفي الكثرة علي غير
الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهيه
مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهيه التي هي الكل والواحد هذا
والاولي ان يقال بدل قوله ونفي الكثرة عن الغير المتناهي عن مجموع
الامور الغير المتناهيه بحيث لا يخرج عنها واحد حتي لا يتوهم انه يلزم
من انها الزيادة الي اللاتناهي تناهي الزيادات ويقال ان الزيادة علي غير
المتناهي لا يمكن وحينئذ يسهل ابطال الامور الغير المتناهية
مطلقا من غير الاحتياج الي التطبيق وامثاله بناء علي لزوم المحال
الذي هو مساوات الكل للجزء وقد سبق منا ما يدفع هذا فتذكر
قال بعض الافاضل لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة
الغير المتناهيه التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد و
التناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهيه التي هي
اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزايه كذلك لا يكون طرفا للعوارض

اجزائه

اجزايه ولعل منشا هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد
سلسلة الاجزا الزايده بعضها علي بعض الي غير النهاية والظاهر
انه ليس كذلك بل مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزايه المتزايده بعضها
علي بعضها وعدم انتهايها الي حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب
التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهي متناهية
من جهة التناقص والتنازل الي الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف
به هذا القايل وجعله مبني دليله ولعل منشا هذا القول توهم
استلزام كون العدد الناقص غير متناهية لكون مرتبة
الناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما
او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسا
مات الغير المتناهيه علي سبيل التناقص عند الحكما
النافين للجزء الذي لا يتجزي وتركب الاجسام منها مع ظهور
الفارق انتهي اقول لا شك ان الكل طرف لسلسلة الزوايد
كما ان الواحد طرف لسلسلة النواقص وكذا التزايد العارض
للكل طرف لسلسلة التزايد كما ان التناقص العارض للواحد
طرف لسلسلة التناقص واشتمال الكل علي الجميع لا ينافي
هذا كما ان الكل الساقط منه واحد مشتمل علي اجزايه
المتزايده بعضها علي بعض مع انه واقع في امتداد سلسلتها
وتزايده واقع في امتداد سلسلة تزايدها وليس الوقوع في
امتداد السلسله باعتبار الاشتمال بل من حيث انه يصدق

عليه مفهوم الزايد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا
للوقوع في امتداد السلسلة لم يجز جعل المجموع الذي هو
الكل طرفا لسلسلة المجموعات مع ان الشارح جعله كذلك
علي ما يظهر بعد التامل في توجيهه في هذا المقام
لجريان برهان التطبيق في الغير المترتبه ايضا للزوم
الترتب لها باعتبار المجموعات وهذا هو سر سنوح
هذا الوجه للقايل في هذا المقام واما كون القول بعدم
تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطلا
قطعا فباطل قطعا كيف ولو انتقص منها شيا فشيا يذهب
الانتقاص الي ما لا نهاية مع ان الواحد انقص المراتب
ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين وانقسام السلسلة المذكورة
الي ما لا يتناهي اظهر من انقسام الجسم الي ما لا يتناهي لوجود
الامور الغير المتناهيه فيها بالفعل دونه **قوله** فان قلت
انما يلزم ما ذكرت اه هذا السوال منع لاستلزام وجود
الامور الغير المتناهيه مطلقا الترتب باعتبار المجموعات
حتي يجري فيه برهان التطبيق وورود علي التوجيه
الثاني اظهر كما لا يخفي علي المتامل **قوله** فيتقدد تمام ماهية
شي واحد وهو ممتنع اذ يلزم استغنا الشي عما هو ذاتي له
لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه
لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولي من تقومها
بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات

راجح

راجح باعتبار انه لازم علي كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل
عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت
وحدا تها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شي من
تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في الشرح الجديد للتجريد
فان قلت لا نسلم استحالة تقوم الشي بامور يستغني عن
كل واحد منها لاشتمال بعض هذه الامور علي البعض الاخر
وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الما والارض او
مجموع الهوا والما جزء للمركبات قلت ان ذلك الاشتمال
وكذا استحالة عدم كون مجموع الما والارض مثلا جزء للمركبات
لا يتصور علي تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام منهم
مبني علي اعتبار الجزء الصوري علي ما يدل عليه قوله
قلت هذا الكلام انما يمشي اذا كان لكل عدد اه **قوله**
وحينئذ يكون كل مرتبة من مراتب العدد نوعا اخر متمايزا
عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة
للمواد فيكون دخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد
التي تحته فان قلت علي تقدير نفي الجوهر الجزء الصوري
ايضا لا يلزم من كون كل واحد من الموحدين جزء الثلاثة ان
يكونا معا جزءا لها حتي يلزم ان يكون الاثنان جزء لها اذ لا يلزم
من كون كل واحد من امرين جزء لثالث ان يكونا معا جزء له
الا تري ان كل واحد من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما

معا نفسه لاجزؤه فظهر انه لايكون دخول الوحدات بعينه
دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزا شي جزءا لامر
فذلك الشي لابد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة
التي ذكرها المعترض او جزءه كما في ما نحن فيه وذلك بديهي
وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزا شي داخلا في امر
ويكون ذلك الشي خارجا عنه فتامل ثم اعلم انه على تقدير
عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الاثار المخصوصة
مترتبة على خصوص العدة المعينة كما انها في البسايط يترتب
على نفس الذات المخصوصة جزم به بعض المحققين في تعليقاته
على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان الشي
معه بالقوة او بالفعل لا الهيولي والصورة حتى يقال انهما تختصان
بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية
من الاعراض بعدم المادة والصورة مطلقا لاينافي ثبوتهما
في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة الذي لم
يكن له وحدة نوعيه حقيقيه فله جزان احدهما وهو الحركه
يحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو السرعة يحصل معه
المركب بالفعل والعدد من الاعتبارات العقليه ثم انه قد
لايعرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصوريه
والصورة كما يشعر به عبارة الشارح الجديد للتجريد على ما
صرح به الشارح في تعليقاته على شرحه وقد يخص المادة
والصورة بالهيولي والصورة فيختصان بالاجسام كما يفهم من

كلام

كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على الشمسية
حيث قال ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه ولامنافاة بينه وبين ما ذكره قدس سره
في حاشية التجريد من ان لنا المراد بالعلة المادية والصورية
ما يعم الاعراض اذ لايلزم من تعميم العلة المادية والصوريه
تعميم المادة والصورة بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلاميه
قدس سره في الموضعين يطلب من تعليقات الشارح
على الشرح الجديد للتجريد هذا ومايقال من ان العدد
يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليس بعدد
اذ الشيخ الرييس ابطل كونه كما عن الراس وهي كما يصدق
على فرد من افرادها كذلك يصدق على كثير منها كما هو شان
الكليات وصدق الوحدة مناف لصدق الكم والعدد كم
منفصل فلا يتحقق بمحض الوحدات فيجاب عنه بان صدق الوحدة
عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان الوحدة
على كل واحد من اجزا الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه
العدد الكم المنفصل فلا منافاة فتامل قوله ثم عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحته آه جواب اخر عن السوال المورد بقوله فان
قلت فانه كان متعلقا بالتقرير الاول بان يقال ان الاقل ليس
جزءا للاكثر بنا على ان العدد الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر فوجه
دفعه انه يقال لايلزم من عدم كون عارض شي جزءا لعارض
شي اخر ان لا يكون ذلك الشي جزءا لذلك الشي الاخر

ثم ان الاقل جزء الاكثر سواكان العدد العارض للاول جزء للعدد العارض للثاني اولا كما قال رحمه الله فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا اه وان كان متعلقا بالتقرير الثاني فتوجيه الدفع انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلاثه نفس العدد بل المعدودات ولاشك ان الاقل جزء للاكثر فيها سواكان في الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا احتياج لاجرا برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الي التزام كون العدد متحققا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعيه قوله وعلي ذلك اي وعلي وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر علي ما فهم من كلامه رحمه الله ولا دخل للثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفي ويدل عليه قول الشارح في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب الصفات العلي فلو لم يكن سوي كل واحد شي لم يجز ان يصدر عن مجموع الواحد ومعلوله شي ثالث مع ان مقصود الشارح يتم بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول ان يكون له ايضا دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال بما ذكره بعض المحققين كما لا يخفي بان يقال انه يدل علي الاول ويلزم الثاني فافهم قوله من غير توقف علي ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الي الرد علي العلامة التفتازاني حيث زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف علي ابطال الدور والتسلسل ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام والثاني لحم من

الاول

الاول اذ معني التوقف ان يوخذ ابطال الدور والتسلسل مقدمة في الدليل لا ان ينتقل الي ابطالهما بعد اثبات المطلوب كما في البرهان المذكور هنا فان هذا استلزام من غير توقف افيد ان لعل مراد العلامة التفتازاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال الدور والتسلسل سوا اخذ جزء في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات المطلوب يدل عليه قوله في شرحه للعقايد بل هو اشارة الي احد ادلة بطلان التسلسل فهذا الاعتراض ناش من عدم التفحص لمقصوده رحمه الله هذا فان قلت ان الاعتراض انما يكون علي الظاهر دون المراد قلت فحينئذ يكون مواخذة لفظيه قوله فعلته اما نفس المجموع او جزؤه الي اخره فلو لم يكن المجموع موجود اخر غير الاحاد بل يكون هناك محض الاحاد لما يحتاج المجموع الي العلة ولما كان وجه الترديد في علته فعلم ان وجود المجموع لازم لوجود الاحاد وهو غير كل واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في الثلاثه يكون مجموعهما داخلا في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فتقديم استدلال الشارح رحمه الله بالبرهان المشهور علي مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر قوله ولا قدح في هذا الدليل الا ان يختار اسناد المجموع الي جزئه

علي ما فصلناه في بعض رسايلنا يعني لا قدح في هذا الدليل
بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهمه صدر المدققين بل باختيار
اسناد المجموع الي جزءه علي فصله رحمه الله في رسالته القديمه
في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما
فوق المعلول الاخير الي غير النهاية علة للمجموع وهو معلول
لما قبله بمرتبة الي غير النهاية وهكذا انتهي وهذا الاختيار
لا ينافي مقصوده رحمه الله بل يؤيده كما لا يخفي علي المتامل
هذا واعلم ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يعتبر مع
الاحاد الهيية الاجتماعيه لم يكن هناك موجود اخر ورا الاحاد
وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعيه معها اذ المركب من الموجود
والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري ولا يخفي انه يخالف
لحكم العقل فانه بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد
وعمرو يوجد مجموعها بدون اعتبار الهيية الاجتماعيه
التي هي امر اعتباري فان انتفا المتعدد انما يكون بانتفا احاده
والاحاد بالاسر ها هنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة
واعترض علي هذا بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق
ثالث لزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهيه اذ
الثالث مع الاثنين حينئذ يستلزم تحقق رابع هو مجموع
الثلاثه وهكذا اجاب عنه بعض المتاخرين في تعليقاته علي
الرسالة القديمه في اثبات الواجب تعالى بانه اذا تحقق اثنان
فمعلوم بالضرورة ان ها هنا شيا هو معروض الكثرة والاثنينية

وظاهر

وظاهر ان كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لا بد من تحقق
امر اخر واما لزوم التسلسل فمدفوع بان اعتبار مجموع الامرين
مع كل واحد اعتبار للشي في الشي مرتين وهذا باطل فلا يستلزم
تحقق اخر بخلاف اعتبار هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح مستلزم
لتحقق اخر فتامل **قوله** فان قلت فعلي ما ذكرت يلزم ان
يكون معلومات الله تعالي متناهيه والا انتقض البرهان
اي يلزم من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير
المتناهيه المترتبة او غيرها ان يكون معلومات الله تعالى
متناهيه اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور الغير المتناهيه
في علمه تعالي ازلا وابدا ولا فرق في جريان البرهان بين
وجودها في العلم والخارج كما لا يخفي فيلزم تخصيص البرهان
بالامور الغير المتناهية المترتبة حتي يقال ان معلومات
الله تعالي ولو كانت غير متناهيه الا انها غير مترتبة او القول بتناهي
معلومات الله تعالي والا انتقض البرهان والجواب انا لا نسلم وجود
الامور الغير المتناهيه بصور مفصلة في علمه تعالي ولو كان
علمه تعالي محيطا بجميع الامور الموجوده والمعدومه بنا علي
جواز ان يكون علمه تعالي بها امرا بسيطا واحدا سوا كان عين
ذاته تعالي كما ذهب اليه الفلاسفه او قايما به كما سيذكره
الشارح في بحث العلم هذا ما ظهر لنا في تقرير السوال والجواب
وللناس فيها يعشقون مذاهب واما تقرير السوال بانه
يلزم من جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية المترتبة

سواكانت موجودة في الخارج او في الذهن فما يأباه قوله
مما ذكرت اللهم الا ان يراد به اعم من المذكور بالفعل او بالقوة
فان الشارح لما قرر جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية
المترتبة وغيرها بناء على استلزامها الترتب فكانه ادعى ان هذا
البرهان جار في مطلق الامور الغير المتناهية سواكانت
مرتبة اولا وسواكانت موجودة في الخارج او في الذهن
ولا يخفى انه تعسف قوله فان قلت معلومات الله تعالى آه
يعني نحن نقول ان معلوماته تعالى غير متناهية في انفسها
مع قطع النظر عن العلم فنجري التطبيق فيها باعتبار انفسها
مع قطع النظر عن كونها موجودة بصور مفصلة فهذا تغيير
للسوال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات
غير متناهية تحقق الامور الغير المتناهية بحسب احد الوجودين
بناء على انها في الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وان اريد عدم
التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم ايضا بناء على ان الحوادث
لها بدؤ ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فيها لا يزال فلا يجري
البرهان في معلومات الله تعالى باعتبار شيء من الوجودين
والاحصر في تقرير السوال المشهور على برهان التطبيق ان
يقال ان برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها
غير متناهية مع جريان البرهان فيها ويقال في الجواب ان
اريد بعدم التناهي عدم التناهي بحسب علمه فلا نسلم لجواز كونه
علمه بسيطا واحدا فهي هناك متحدة غير متكثرة وان اريد عدم

التناهي

التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم ايضا بناء على الحوادث
لها مبدء ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فمعنى عدم كون
المعلومات متناهية انها لو وجدت في الخارج او في العلم بالتفصيل
يكون غير متناهية وعلى هذا يكون السوال والجواب واحدا
قوله واعلم ان المتكلمين آه الغرض من هذا الكلام دفع الجواب
عن السوال المشهور على برهان التطبيق بنفي الوجود الذهني
واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية والالتجا الى
القول بحدوث التعلق حتى لا يلزم التعلق بمحض العالم
والمعدوم الصرف وتقرير الجواب ظاهر ووجه الدفع
ما ذكره بقوله واستخبيرا آه قوله وفيما ذكرنا مخلص
عن ذلك اي عن لزوم عدم كونه عالما في الازل بالحوادث
تعالى عن ذلك اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجا الى القول بحدوث
التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
على تقدير قدم التعلق لوجود العالم حينئذ في علمه في
الازل ومن هذا يعلم ان المراد بالعلم البسيط عين ذاته
لا عينه كما ذهبت اليه الفلاسفة اذ الاشكال على تقدير
العينية بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف باق
وسياتي لهذا نوع تفصيل في الشرح في مبحث العلم واستنبط
بعض المدققين مما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه
تعالى من ان المعلومات كل في وقته حاضرة بانفسها عنده
تعالى ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني

وهو ان يقال كما ان ذاته تعالي لا يدخل تحت تصريف الزمان
وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته و
نسبته الي الجميع علي السوا كذلك صفاته تعالي ليست
بزمانيه اضافية كانت او حقيقته وحينيذ يتعلق العلم
الازلي تعلقا ازليا بالمعلومات الموجودة فيما لا يزال سواكان
اضافته او صفة ذات اضافة من غير لزوم التعلق بين
العالم والمعدوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما اختاره
الشارح هاهنا من ان علمه تعالي اجمالي لما فيه مافيه واعترض
عليه بعض الافاضل بان فيه اعترافا بخلاف مايدل عليه
السابق من عدم وجود الامور الغير المتناهيه مطلقا وذلك
لان بناه علي ادعا كون المعلومات والحوادث اليوميه الغير
المتناهيه موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهيه موجودة
حاضرة كل منها بجميع اجزايها انفسها ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تعالي بديهي البطلان فضلا عن حضوره
ازلا وابدا بل بناه علي اجتماع تلك الاجزا في الوجود الخارجي علي
مالا يخفي علي المتامل وايضا كون ذاته تعالي بحيث يكون
الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة
العلم وادعي عدم كونها زمانية اقول الجواب المذكور انما
يتم علي القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل متحدا مع
العلة بالحقيقه ولا يكون المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار
اذ حينيذ يكون كل من اجزا العالم طورا من اطواره وحالا من

احوال

احواله ووصفا من اوصافه الي غير ذلك من العبارات وكذلك
الزمان الذي هو عرش الحوادث الكونيه مع جميعها طور من
اطواره فكل ممكن في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره
ليس مباينا بالحقيقه بل بالاعتبار فلا يمكن جريان برهان
التطبيق علي هذا التحقيق في معلوماته تعالي ولو قيل بوجودها
عنده تعالي ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم علي هذا
التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتباريه
ولولم يكن الجواب المذكور مبنيا علي ماذكرنا لما كان للذهاب
الي كون علمه تعالي حضوريا وجه ايضا مع ان الشارح ذهب اليه
في زوايه نعم ينبغي انه لا احتياج مع هذا التحقيق الي اثبات
صفة زايدة مسمي بالعلم علي انه طور وراطور العقل ولذا لم يذهب
الشارح في هذا الكتاب الي كون علمه تعالي حضوريا فانه في
هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الالهية علي اطوار العقل
لدفع شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا لا
بد فعها فانه افشا لسر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان
لازم علي ما اشار اليه رئيس العارفين الامام علي زين العابدين
حيث قال

اني لاكتم من علمي جواهره ۔ كي لا يري الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا ابو حسن ۔ الي الحسين ووصي قبله الحسنا
فيارب جوهر علم لو ابوح به ۔ لقيل لي انت ممن تعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي ۔ يرون اقبح مايأتونه حسنا

بيت مشكل

خويشتن بر جر مغان بردم دوش کو بتائید نظر حل معما مي کرد

کفتن ان بارکز وکن سر ار بلند جرمش ان بود که اسرار هويدا مي کرد

قوله وهو العقل البسيط الي قوله سبب للصور التفصيلية في اذهاننا فيه اشارة الي تفسير العلم الاجمالي وبيان كونه علما بالفعل وسياتي نوع تفصيل للعلم الاجمالي في مسبلة العلم انشاء الله تعالي **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني الي اخره اشارة الي رد استدلال آخر للفلاسفة علي قدم العالم وتقريره ان الامتداد الزماني غير متناه اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه ولا يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بنا علي ان التقدم الذي لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر انما يعرض لاجزا الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان بعض اجزا الزمان متقدما علي بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود فيلزم ان يكون الامتداد الزماني له راسم موجود وهو الان السيالة المنطبقة علي الحركة التوسطية الموجودة في الخارج اذ هي كما ترسم بسيلانها الحركة بمعني القطع كذلك الان ترسم بسيلانها الامتداد الزماني المنطبق علي الحركة بمعني القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يابي عن تناهيه كما ان البعد المكاني متناه علي ما ثبت بالبراهين القاطعة وباعترافهم

ايضا

ايضا مع ان الوهم يابي عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم فان الجزم بالتقدم والتاخر بحسب الوضع والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له راسم موجود فلو فرض لا تناهي الامتداد الزماني ايضا لم يلزم قدم جسم ما بنا علي منع اقتضايه الراسم الموجود وقوله بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقضي بامتناعهما معناه ان الامتدادين لما كانا بمحض الوهم متنعين بحسب العقل فكيف يقتضيان راسما موجودا سوا كانا متناهيين اولا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن موجودا في الخارج الان وجوده في الخيال متقدما بعض اجزايه علي بعض لا يكون بدون راسم موجود حتي يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فعلي هذا كلمة بل للترقي ويمكن ان يكون المعني ان لا تناهي هذين الامتدادين انما هو بمحض التوهم فاقتضا الامتداد الزماني راسما موجودا لا يفيد مطلوبهم وحينيذ يكون اضرابا من منع الاقتضا الي المنع الاول فتامل **قوله** واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شي لا لانه غير متناه الجازم اشارة الي دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان شي والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه كما توهم واما ما يقال انه يتقدم العدم عليه تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو انما يعرض اولا وبالذات

قوله ووجه الدفع انه لا يلزم [illegible] لانه متناه [illegible] زمانيا [illegible] غير متناه

لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان
قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا قسما سادسا وسموه تقدما
بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزايه
علي بعض وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان
القبلية التي لايجامع معها القبل والبعد انما يعرض اولا وبالذات
لاجزا الزمان فعدم الزمان لما لم يكن زمانا لابد ان يقع في زمان
قلنا ان اراد بمعروض القبليه بالذات مايكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نسلم ان القبليه لابد لها من معروض كذلك وان
اراد به مايكون معروضا لها اولا وبالذات لابواسطة امر
لحق فلا نسلم انه لايكون نفس العدم قولهم العدم لو اقتضى
لذاته القبليه لايكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لايقتضي
لذاته القبليه كما في الشرح الجديد للتجريد وقيل يدل
علي كون القبليه من الاعراض الاوليه لاجزا الزمان انه اذا قيل
وجود زيد قبل وجود عمرو الي السوال فلو اجيب بان الاولى
كانت مقارنة للحادثة الفلانية والثاني لاخرى والاولى
كانت قبل الثانية الي السوال ايضا فلو اجيب بان تلك
كانت امس وهذه كانت اليوم وامس قبل اليوم لم يتجه السوال
ورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان انقطاع السوال انما هو
لان التقدم علي اليوم ماخوذ في لفظ امس كما ان التاخر عن
اليوم ماخوذ في لفظ غد فلو سيل لماذا كان امس متقدما علي
اليوم كان كما لو قيل لماذا كان الزمان المتقدم متقدما علي المتاخر

وهذا مما بعد سخيفا وان اردت تفصيل المقام ففي
الشرح الجديد وتعليقات الشارح عليه **قوله** فهذه
مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون الي المذهب
الباطل في هذا المطلب اذ بملاحظتها يعلم ابطال الاستدلال
الاخير للفلاسفه علي قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل
اليسير اشارة لاكمال ضعف هذا الاستدلال لابتنايه علي
المقدمات الواهيه الظاهر دفعها ولذا اخر الشارح ابطاله
عن ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره الشارح لظهور
استنباطه من المقدمات الواهيه التي ابطلها الشارح في
هذا المقام ولما يطل ما تمسك به الفلاسفه في قدم العالم
تم دليل الحدوث سالما عن المعارضه وتركه لشهرته وثبوت
الحدوث بالاجماع ولا يرد ان الاجماع علي خلاف ما يدل عليه
الدليل اذ اعلم حال الدليل مما حققه الشارح في هذه المسيله
شكر الله سعيه **قوله** كقوله تعالي كل شي هالك الا وجهه
ونظايره كقوله تعالي كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام وذكر اسم الفاعل في الاثنين للدلالة علي ان
الكاين الاستقبالي في قوله تعالي بمنزلة المحقق **قوله**
اي العدم الطاري علي الوجود وليس المراد من الفنا مطلق
العدم والا لكان هذه المسيله مستدركه بعد مسيلة الحدوث
ولكان خلاف الكراميه في هذه المسيلة منافيا لموافقتهم في
الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم الطاري علي

ماذهب اليه ارباب الفنا قلت المسايل الكلاميه انما يبتني
علي اطوار العقل علي ان العالم وجود مجازي عندهم باعتبار
ظهور حضرة الوجود بصور الاعيان قوله ويلزمهم فناء
الجنة والنار واجزا ابدان الانسان والله يعيدها بعد الاعدام
فانه ثم القول باعادة المعدوم ثم قولهم والا فلا فان قلت
يرد علي لزوم فنا الجنه والنار على قولهم مخالفة النصوص
من الايات والاحاديث الدالة على خلود اهلهما اذ خلوده
لا يخلوا عن خلودهما فلا يجاب بان خلودهما اللازم من خلود اهلهما
انما هو بعد تحقق الاهل فيمكن ان يكون فنايهما تحقيقا لقوله
تعالي كل شي هالك الا وجهه قبل تحقق اهل لهما وذلك
لان ادريس عليه السلام في الجنه ولابد من خلوده خلودهما
اذ لا فا بل بالفصل ولانه يتحقق قوله تعالي بهلاكهما ولو
لحظة وهو لا ينافي دوامهما وخلودهما اذ هو تعسف بل الحق
في الجواب ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد استقرار
اهل الجنة والنار كل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح
واعلم ان المراد من بعض المتكلمين غير الجهميه القايلين
بفنا الجنة والنار واهلهما بعد مضي الاحقاب وغير المعتزله
القايلين بعدم كون الجنة والنار الان مخلوقتان اذ لا يلزم
على الاول التزام القول باعادة المعدوم وعلى الثاني التزام
القول بفناء الجنة والنار فافهم قوله قال الامام الغزالي
في الاحيا الممكن في حد ذاته هالك واعاره لا سند لا القايلين

بوقوعه

بوقوعه بالاية المذكورة ونظايرها بتاويلها بان الممكن في حد
ذاته هالك ومعدوم دايما وحينيذ لا يلزم القول باعادة
المعدوم ولا احتياج الي ان يقال ان الكاين الاستقبالي بمنزله
الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل والكلام الاحيا محتملات الاول
ان يكون المراد منه ما وجهنا به اصطلاح الفلاسفه على تقدم
عدم الممكن علي وجوده بالذات كما حققناه سابقا فنذكر الثاني
ان يكون اشارة الي التوحيد في الصفات وهو ان يري كل علم
مثلا مضمحلا بالنسبة في جنب علمه وكذا كل قدرة في جنب
القدرة الاحديه وهكذا ساير الصفات فالسالك يري الوجود
الامكاني في هذه المرتبة مضمحلا بالنسبة الي الوجود الواجبي
ولا يلزم علي هذا انعدام الاشيا كما لا يلزم انعدام الكواكب من
عدم رويتها عند طلوع الشمس وسمي بعض العارفين هذه
المرتبه بالفنا عن التوحيد الثالث ان يكون اشارة الي مرتبة
التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكوة الانوار تاكيدا
لما ذكره في الاحيا ويدل عليه قوله اخرا وان كل شي هالك
الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات الي اخره
وهذا هو القول بوحدة الوجود علي ما ذهب اليه الصوفيه
فانهم قالوا ان وراء العقل اطوارا تشاهد وتكاشف فيها اشيا
يعجز العقول عن ادراكها كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات
وحققوا في ذلك الطور ان حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب
مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق ايضا علي قياس ما قاله

ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلي وظهر في جميع الاشيا
بمعني انه لا يخلوا عنه حقيقه من الحقايق الموصوفة بالوجود بجليتها فانه
لو كان خاليا عن حقيقته الوجود بالكليه لما كان يوصف بالوجود وشبهو
وجود الخلق بوجود الصور في المراة المتقابله فانه ليس في مقابلتنا الا
المراة والصور معدومة فيها ولكن لا يري المراة لالتفاتنا الي الصور المتوهمه
فالمحسوس حقيقة هو المراة لانها الموجودة في مقابلتنا قال المحقق
الطوسي في شرح النمط التاسع من الاشارات في مقامات
العارفين العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راي كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي
لا يعزب عنه شي من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
لا يابي عليها شي من الممكنات بل كل وجود كمال فهو صادر
عنه فايض من لدنه فصار الحق حينيذ بصره الذي به يبصر
وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي بها يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينيذ متخلق باخلاق الله
بالحقيقه وقال بعد ذلك ما معناه انه يري ان اهل هذه
الصفات متكثرة بالقياس الي الكثرة متحدة بالقياس الي مبدايها
الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتيا للغير
فليس هناك ذوات متعدده متصفه بصفات متغايره
بل الكل واحد كما قال الله انما الله اله واحد قال
الشيخ الاكبر محيي الدين محمد الطاي الاندلسي
رضي الله عنه

يا ادم في الكون ولا ابليس • وما عرش سليمان ولا بلقيس •
فالكل اشارة وانت المعني • يا من هو للقلوب مغناطيس •
وقال العارف الجامي قدس سره
هرجا وبينت نه مغزاستي نه پوست • هم هيچ اندهمين او وستكه اوست
اللهم اجعلنا من الواصلين الي العين دون السامعين
للاثر وتفصيل هذا المطلب وبيان كما ينبغي فيه لا يناسب هذا الكتاب
الا انه ذكرنا شمة منها لبعلم في الجملة ما نقله الشارح هاهنا عن الامام
حجة الاسلام روح الله روحه قوله وذهب الكراميه الي
انه لا يقبل الفنا وان لم يخالفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم
بحدوث الاجسام قالوا انها ابديه ممتنع فناوها وهو بطلانه
فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهية من حيث هي قابلا للعدم والعدم
قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما
جاز الاخر قوله والصوفيه فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه وتعالي
يمتنع ان يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر هو عن نفسه بقوله
ولا يحيطون به علما قالوا ان كل ما في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله
تعالي منزه ومتقدس عنه فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يدرك
الا المحدث قوله كذلك يعتريه العقل عند اكتناه ذاته تعالي حيرة
ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالي وذلك لغاية ظهوره من حيث
التحقق والوجود كما ان الشمس لغاية ضوئه لا يطيق البصر
علي ابصارها كما هي وايضا هو سبحانه وتعالي لما كان اقرب
من حبل الوريد يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن

ابصارها ما يتصل بالحدقه بيت

چو منصرا زبحر نزديك كرد دفع بحر زادراك او نا رسك كرددا

قوله لان البساطة العقليه محتاجة الي البرهان والحد

انما يقتضي التركب العقلي دون الخارجي فلا يدل البساطة

علي امتناع الحد ما لم يثبت البساطه العقليه واستلزام التركيب

الذهني للتركيب الخارجي غير مسلم واستدل الشارح في تعليقاته علي

الشرح الجديد للتجريد علي نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركب

الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع

وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر او لا شي من

الجزئين عين وجود نفسه وعلي الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع

مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلي الثاني يلزم ان يكون

الجزء الذي هو عين الوجود واجبا والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب

في الواجب وعلي الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين

وجود الاخر اولا وعلي الاول يمتنع حمل احد الجزئين و

علي الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا والفرا

الممكن يستند الي الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين

الي الكل وقال ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال لو كان

كل من الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين علي الاخر

ولا علي الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب

فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن

جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفي علي الفطن

انتهى

وللمناقشة فيه مجال اذ يمكن ان يكون كل منهما عين الوجود المتاكد

ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم غيرهما فان تعددهما وتميزهما

انما هو بحسب الذهن واما نفي التركيب العقلي بنا علي ان

الجنس امر مبهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا بذاته

والواجب عين الوجود المتاكد فيكون ما فرض جنسا خارجا

عن ماهيته فيرد عليه انه لا يتم نفي التركيب من امرين

متساويين بهذا الدليل قال الشارح في الرسالة

الجديدة لو تركب الواجب من الجزئين العقليين لجاز للعقل

تحليله الي شي ووجود فيكون الفا موجودا او با موجودا

مثلا وقد تبين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن ويرد عليه

ان هذا الوجود حصة من حصص مطلق الوجود الذي

ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجي

تحقيقه ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشارح

علي الشرح الجديد وتعليقاتنا لبعض المحققين من المتاخرين

قوله لكن لا دليل علي امتناع افادته الكنه في شي

من المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الي معروضه

فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشي قلت مسلم

ولكن يجوز ان يستلزمه فينتقل منه اليه قوله سبحانك ما عرفناك

حق معرفتك لا يقال ان سبحانك منبي عن تقدسه

من ان يعرف ويعلم بكنهه فان التقدس والتميز المستفاد

منه انما يكون بالنسبة الي ما يذكر بعده فقيه دليل علي الامتناع

لانا نقول ان التمييز يحصل بعدم العرفان فلادليل فيه علي الامتناع علي
ان دعوي الحصر خطابي اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون
عن الممتنعات قوله العجز عن درك الادراك ادراك اي
العجز عن العلم بالعلم اي عن العلم فان نفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم او العجز عن اقصي الادراك علي ان يكون الدرك
بفتح الرا والحاصل ان العجز عن ادراك كنهه تعالي
ادراك له بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه وهو رسم
جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله العارف الجامي
قدس سره بيت

زانكه در عالم خدادابي ❊ جهل علمت وعلم نادانی ❊

وقوله والبحث عن سر ذات السرا شراك فيه اشارة
الي ان في التناهي سبحانه وتعالي اشعارا بعدم عجز العقل
عن ادراك كنهه كمخلوقاته ففيه اشراك ولا دليل فيه
علي الامتناع اذ لا يلزم من امكانه ان يكون مقدورا
للبشر هذا ولا يخفي ان هذه الاقوال دلايل اقناعية علي
الامتناع بيت

عنقا شكار كس نشود دام بازجين كين جا هميشه باد بدست است دام را

قوله لقوله تعالي فانظر الي اثار رحمت الله قيل هذه الادله
كلها انما تدل علي ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده
ووجوبه بالتفصيل الذي مر واجب فلا دلالة عليه في هذه
الاثار قلنا المطلوب من نقل هذه الاثار اثبات وجوب

النظر



النظر في دلايل معرفته تعالي لاجل تحصيلها ولا شك
ان المعرفة الحاصلة من النظر في تلك الدلايل انما هي التصديق
بوجوب وجوده وهو منشا للتصديق بساير الصفات
الكماليه لا يتوصل بصحيح النظر فيها الي التصديق كما ان
اتصافه تعالي بوجوب الوجود منشا لاتصافه بساير الصفات
الكماليه الثبوتيه والسلبيه كما حققه المحقق الطوسي
في التجريد والامر بالنظر في دليل شي انما هو امر بالنظر
فيه لتحصيل ذلك الشي فثبت بنقل هذه الادلة من
الايات والحديث ما هو المطلوب من وجوب النظر في
دلايل المعرفة التي اريد منها التصديق بوجوده ووجوبه
وساير الصفات كما ذكره الشارح سابقا لتحصيل تلك
المعرفه فتامل قوله ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها الضمير في لاكها وفيها راجع الي الايه والمعني ويل لمن
مضغ وعلك هذه بين جانبي فمه ولم يتفكر فيها حتي يتوصل
بصحيح النظر فيما ذكر فيها من الادلة الدلايل الي معرفته
تعالي ويمكن ان يرجع الي ما ذكر فيها من الدلايل ويكون
كناية عن ذكر الالفاظ الدالة عليها والمعني ويل لمن مضغ
وعلك دلايل المعرفه بذكر الفاظها ولم يتفكر في تلك
الدلايل حتي يتوصل بصحيح النظر فيها الي معرفته تعالي
قوله لان شكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر والذهن وغيرها

الي ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الي مصنوعاته
والسمع الي انذاراته والذهن الي فهم معانيها وعلي هذا
القياس وبالمنعم المشكور هو الله تعالي ولا يخفي ان هذا
يتوقف علي معرفته تعالي فيكون واجبة ولما توقف
علي النظر يكون النظر ايضا واجبا ولما كان الواجب المطلق
هنا عقليا يكون ما يتوقف هو عليه ايضا واجبا عقليا
والواجب المطلق ما لم يتوقف وجوبه علي وجود مقدمة
من حيث هو كذلك لتوقف وجوب الزكاة علي المكلف
علي وجود النصاب فلا يجب تحصيل النصاب لعدم
كون الزكاة واجبا علي الاطلاق بخلاف الصلاة فانها
واجبة مطلقا علي المكلف فيجب عليه تحصيل ما
يتوقف عليه من الشرايط **قوله** وهو مبني
علي قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب شكر
المنعم عقلا انما يتم علي القول بالحسن والقبح العقليين
وسياتي ابطاله علي ان الاشاعرة ابطلوا وجوب
شكر المنعم عقلا علي تقدير التنزل وتسليم القاعدة
ايضا علي ما يعلم من كتب اصول الفقه في مبادي
الاحكام هذا واستدل في شرح المواقف علي ان النظر
والعرفان لا يجب عقلا بل علي انه لا يجب شي عقلا بل
بل سمعا بقوله تعالي وما كنا معذبين حتي نبعث
رسولا تعالي الله التعذيب مطلقا دنيويا واخرويا.

قبل

قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب
بالعقل عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة
لانتفا لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب
بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله انه لو كان
الوجوب عقليا لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان
العقلا كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان
يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية وللمعتزلة علي وجوب
النظر عقلا حجة ابطلها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع
الي شرح المختصر للمصنف في مبادي الاحكام وتعليقاته
لسيد المحققين قدس سره **قوله** ويمكن اثباته علي
مذهب الاشاعرة الي قوله يكون النظر ايضا واجبا
قال الشارح الجديد للتجريد ان معرفة الله واجبة اجماعا
من المسلمين وهو لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب والشارح اورد هاهنا قوله عبادة الله واجبة
اجماعا بدل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والزم من
وجوبها وجوب معرفة الله ومن وجوب المعرفة وجوب
النظر ولعل العدول لان الاجماع في وجوب العبادة
اظهر قبولا لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر
عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها كذا قيل وقد يتمسك
في وجوب المعرفة بقوله تعالي فاعلم انه لا اله الا الله لكنه
ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق

علي الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
فلذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان للاشاعرة
في اثبات وجوب النظر شرعا مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة علي وجوب النظر
في المعرفة واشار اليه الشارح اولا وهذا المسلك ظني لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك
الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه الشارح بقوله ويمكن الي اخره
وتفصيل في هذا المقام يطلب من الشرح الجديد للتجريد
قوله فقال الاشعري هو المعرفة اراد بالواجبات المقصودة
بالقصد الاولي وجعل المعرفة مقدورة بناء علي انها لم يجب حصولها
عن النظر عنده علي ما سيجي كذا يفهم من كلام الامام والحق
ان جعلها مقدورة باعتبار ان السبب المودي اليها عادة
او وجوبا مقدور فانه هو النظر وهو فعل اختياري قوله
قلت علي ما ذكروه من كون القصد اول الواجبات
فانه يلزم منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق
الا بالافعال الاختيارية واذا ثبت ان القصد من الافعال
الاختيارية وكل فعل اختياري لابد له من قصد فالقصد
لابد له من قصد اخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
فظهر ان منشا لزوم الدور او التسلسل علي مذاهبهم
قولهم بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم صغري
القياس واما الكبري فهي مما اتفق عليها وليس مما ذكروه

خاصة

خاصة فلا يلزم منشا للزوم الدور والتسلسل عليهم
نعم اثبتوا مستلزم الصغري بالكبري المتفق عليها فتامل
قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية الي اخره جواب
اخر عن جعلهم القصد من الواجبات بل اول الواجبات
ومحصله انه ليس في مبادي الافعال الاختيارية
امر اختياري مسمي بالقصد فكيف يجعل القصد من
الواجبات فان القصد هو الاراده وهي ليست اختياريه
فان قلت ان الاراده هو الميل الاختياري كما يقتضيه
مقابلته للشهوة المفسرة بالميل الجبلي الغير المقدور
للبشر قلت ان حصل للقادر التصديق بالغايه
وكانت تلك الغايه امرا ضروريا او مهما له جدا ولم يكن
عنه مانع يترتب عليه الميل التام المودي الي الفعل من
غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمي بالاراده اختياريا
لتسلسل فان قلت يمكن ان يكون المراد من الاراده الميل
التابع للرويه فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه
وهي الرويه اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال الصادره
عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقدان
الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد يخلو
عنها بل اكثرها خالية عنها فان المتوغلين في الشهوات
اكثر من التابعين للعقل جدا واعلم انهم قالوا ان للافعال
الاختيارية المنسوبة الي النفس الحيوانية مبادي مرتبة

ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشي الملايم او المنافر
تصورا مطابقا وغير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا
لان التصور الكلي نسبته الي جميع الجزئيات علي السوا فلا يقع
به جزئي اخاص والالزم ترجح لحد الامور المتساوية علي الباقين
ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الي شوق
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في الشي اللذيذ او
النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمي شهوة والي شوق نحو
دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافات في الشي المكروه
او الضار ويسمي غضبا ويليه الاجماع المسمي بالارادة وعند
وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك الذين يتساوى
نسبتهما الي القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة
في العضلات المحركة للاعضا وبينوا مغايرة الارادة للشوق
بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كشرب الدوا
البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا
سابقية شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهيه كما اذا منع
مانع من حيا او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين
قدس سره في حواشي شرح التجريد وتبعه الشارح الجديد
وفيه انا لا نسلم ان الشوق مفقود في تناول الاول الدوا
البشع بل فيه شوق نحو طلب انبعث عن ادراك الملايمة
فيها من حيث نفعها الا من حيث لذتها واما الثاني فوجد فيه
شوق ما وميل الي نحو طلب الا انه لم يغلب ولم يتاكد فلم يكن

الارادة

ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق المتاكد وهو الميل المطلق
بشرط الغلبة وممن صرح بان مغايرة الشوق للاجماع المسمي
بالارادة بالشدة والضعف بهمنيار وعليه تحقيق الشارح
في تعليقاته علي الشرح الجديد ويفهم ايضا من كلماته في شرح
الهياكل وصرح به في بعض رسايله فعلي هذا نسخة اذ هي
تاكد الشوق موافق لتحقيقه هذا فان قلت ان ما ذكر من
كون الارادة بلا اختيار ينافي ان ارادة المعاصي يواخذ عليها
دون شهوتها اعني الميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت
هذا غير وارد علي اصول الاشعرية كما سيجي نعم يرد ان
التكليف عنده لا يتعلق بما لم يكن منسوبا للبشر وما لم يتعلق به التكليف
لا يواخذ عليه عادة ومن هذا تبين سر ما نقل عن الشافعي
من ان ارادة المعاصي لا يواخذ عليها الا ان الجمهور علي خلافه
فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس
والواجس وحديث النفس دون العزم والتصميم والفرق بينها
وبين ساير الامم مواخذتهم بحديث النفس ايضا او بان
مواخذتهم بالعزم والتصميم مثل مواخذة المركب بخلاف هذه
الامة كذا ذكره بعض المحققين من المتاخرين في شرح
المشكاة قوله ووجوبها انما هو في السبب المستلزم دون
غيره لتخصيصه علي ملتبه شرح المواقف ان المقدمة اذا كانت
سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجاب
ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بها

اذ القدرة علي المسبب انما هو باعتبار القدرة علي السبب
لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الي السبب اذ لا
تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب
كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب
من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الواجب
هاهنا تتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه
ايجاب المقدمة قوله فان ايجاب الشي يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه الشي بديهة ولا يلزم من عدم كون ايجابه
ايجاب ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم عدم
استلزام ايجابه ايجابه كما لا يخفى قوله فانا لا نسلم استحالته
هذا انما يصح علي تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر
اللفظي دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم
بدون اللازم وكذلك التكليف في قوله بل المحال انما هو
التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
ليصح الحصر ويظهر ايضا صحة قوله واما مع ظهور استحالة
الملزوم بدون اللازم التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء
فغير مح وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشي يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه بديهة قوله لانه لا يستلزم تحقق الملزوم
اعني الكل والمشروط بدون اللازم اعني الشرط والجزء وهو مح

علة

٧٩

علة لقوله بل المحال انما هو التكليف لا لقوله غير محال واما
جعله علة لقوله مح في قوله فغير مح وجعل النفي راجعا اليه
والمعني فغير مح بهذا الدليل بل بدليل اخر وهو قوله ايجاب
الشي يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور استحالة الملزوم
بدون اللازم فمبني علي ان المراد من التكليف هو الايجاب دون
الامر اللفظي فلا يستقيم قوله فلا نسلم استحالته ولا الحصر
في قوله بل المح انما هو التكليف الي اخره اللهم الا ان يقال
ان منع الاستحالة انما هو بالقياس الي هذا الدليل وكذا
الحصر وبالجملة كلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن
التعقيد كما لا يخفي وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق
وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم
اعني الشرط والجزء وهو غير مح بديهة وعلي هذا يكون
علة لقوله غير مح اي للنفي ولا يصح هذه النسخة الا
ان يراد من الوجوب الامر اللفظي وهو تكلف وفي بعض
النسخ لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني
الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الجزء والشرط و
هذا هو المح وعلي هذا ايضا علة للنفي والوجوب علي
معناه وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم الي اخره بدون وجوب اللازم وهو مح وهو
علة لقوله بل المحال انما هو التكليف كالنسخة الاولي فتامل
قوله لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين هذا

صحيح على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن صور الاشيا
واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات نفسانيه
قايمة بها موجودة في الخارج ومعنى وجود الاشيا في الذهن
وجود صورها واشباحها في الذهن بطريق قيامها بنفسها
والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور والاشباح في
اللوازم بل يخالفه في كثير منها فاندفع ما استدل به المنكرون
للوجود الذهني وهو انه لو كان للاشيا وجود في الذهن يلزم
ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبروده
فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والا
عوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان وجود
هذه الاشيا في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا
حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يتعقل
واما على مذهب القايلين بحصول الاشيا بانفسها في
الذهن فلا يتم القول بان العلم من مقوله الكيف مطلقا
وهذا المذهب هو المتصور فانهما تمسكوا في اثبات الوجود
الذهني لو تم لدل على ان الحاصل في الذهن انما هو
ماهيات الاشيا بانفسها لا ثبوت امر يخالفها في الحقيقه
فيه قالوا انا نحكم بامور ثبوتيه على ما لا وجود له في الخارج
احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان
الحاصل فيه ما يخالفها لم يكن لها وجود في الذهن فالحق

حصول

حصول ماهيات الاشيا بانفسها ولا يرد عليه ان يكون
الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسما في ذهننا لا يتعقل
لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا
ماهية الجبل والسما لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل
الحرارة موصوفا من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا
تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا
كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيلي
لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم
الماهيات وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من
لوازمها بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا
التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام كذا
ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد
واورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة
في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقلع مادة
الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية
والفرديه مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله
بان يقول لو حصلت الزوجيه والفرديه في الذهن لزم
ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصلت فيه الزوجيه والفرديه وكذا لو حصل الامتناع

في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعه اذ لا معني للممتنع الا ما
حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر
ان يقال كون محل الزوجيه موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها
العيني وكذا اتصافها مع الفرديه انما هو في الوجود العيني دون الظلي
اذ لا وجود عينيا لا مثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام
في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع
موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو
الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشي
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشي
في مكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لا
تصاف شي بشي هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشيا
اعني الحرارة والبرودة والزوجيه والفرديه والامتناع و
امثالها انما هي حاصلة فيه لا قايمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما يوجب الاتصاف ان لو كانت قايمة بها
وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد
علي القايلين بوجود الاشيا انفسها لا صورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر

ماهية

ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما مو
جود في الخارج وهو علم وجزئي او عرض فعلي طريقة القا
يلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قايم به بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن
علي هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر
ومعلوم والموجود في الخارج هذا هو الشبح القايم بالذهن
الشخصي الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات
والنفسانيه وعلم فلا اشكال واما علي طريقة القايلين بوجود
الاشيا انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس
هناك علي هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود
في الذهن وقايم به ومعلوم وعلي تحقيقنا هذا القول ان
مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن تحقيقي يقوم
بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض
وجزئي لكونه قايما بنفس تخصيته ومتخصصا بالتشخصات
الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو
مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم
انتهى كلامه والجواب عن التشبث بلوازم الماهيات
او بصفات المعدومات ان يقال لا شك ان الزوجيه مثلا
قايمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام
ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة

ﻫ بل يكون قياما به قياما بواسطة الاربعة وحينئذ نقول
المعتبر في الاتصاف والموجب له هو القيام بالذات دون
ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة
بها وكذا القول في صفات المعدومات واما قوله واما على
طريقة القايلين بوجود الاشيا انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود في الخارج الى اخره فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدهم
اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور
العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح
في تعليقاته على الشرح الجديد فان قلت ان النفس يتصف
في الخارج بالعلم قلت لا يلزم من كون الاتصاف في الخارج كون
الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما
لا يكون منشا للآثار والاخر يجد وجود الخارجي في ترتب الاثار
كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث قال في حاشية
المطالع ما حاصله ان للعلوم وجودا بنفسها كما اذا تعلقت علما
مخصوصا ووجودا لا بنفسها بل بصورها كما اذا تصورت علما
مخصوصا قبل ان يتعلمه والوجودان وان كانا ذهنيين الا انه
لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الذهني
الى الخارجي واما الاشكال بكون العلم جزئيا لقيامه بنفس شخصية
وكون المعلوم كليا فالجواب عنه ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية
والعلمية والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد

اشار

كما اشار اليه الشارح في تعليقاته على شرح التجريد
حيث قال انا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن
مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي
بدون تلك العوارض يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم
بالاعتبار واما الفرق بالذات فغير مسلم وليس المراد ان ما
ذكره الشارح الجديد في دفع الاشكال من الفرق بين القيام
والحصول فاسد بل الغرض انه لا يصلح توجيها لكلام القايلين
بحصول الاشيا انفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه
ليس مذهبا لهم بل احداث مذهب ثالث وكاند جمع بين
المذهبين وهو لا يتم بطريق الدعوى ما لم يذكر عليه دليل واما
بطريق الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلتزم هذا يلزم
اجتماع الجوهرية والعرضية في شي واحد بناء على ان الجوهر
ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهما متنا
فيان قلت تنافيهما انما هو في الوجود العيني واما في الوجود
الظلي فيكون الشي جوهرا باعتبار الوجود الخارجي اذ يصدق
عليه حينئذ انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
مع انه قايم بالموضوع حينئذ فلا منافات بين كون الشي
جوهرا بذاته وكونه عرضا بحسب وجوده في الذهن نعم لا
يجوز ان يكون شي واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد
كذا نقل عن الهيات الشفا على انه يلزم على ذلك التحقيق
عدم الاحتياج الى قيد اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى على المتامل

وذهب الصدر المدقق الشيرازي الي انه باختلاف الوجود
ينقلب الذات فصورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي
الخارج جوهر وبذلك ييسر الجمع بين قولهم الحاصل في الذهن
ماهيات الاشيا بانفسها وقولهم الصور العلميه لايكون الا
من مقولة الكيف وليس هذا قولا بالشبح اذ الشبح عند القايلين
به موجود في الذهن بوجود اصيلي ووجود الصورة عند
هذا القايل في الذهن وجود ظلي علي ما صرح به وذهب
بعض الي ان العلم من مقولة الانفعال واخرون الي انه من
مقولة الاضافة والمتصور انما هو الاول لان الصورة انما يوصف
بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتكلمون
لما ينفون الوجود الذهني لايمكن أن يكون المختار عندهم كون
العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختاره
والعجب من الامام انه ذهب الي كون العلم من مقولة
الاضافة مع انه قايل بارتسام الصورة والوجود الذهني
كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع ولقد اطنبنا الكلام
في هذا المقام لبعض الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه
كونه من مقولة الكيف قوله عند الاستعداد التام من
القابل واجب عندهم فانهم قالوا الوجود خير محض والمبدء
خير وجواد فليس القصور من الفاعل اصلا بل من القابل
بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام يحصل

الفيض

الفيض التتمة ولذا قالوا الدعا بلسان الاستعداد مستجاب
نقصان زفا بلست وكونه علي الدوام فيض سعادتش همه كس
برابر است قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
الممكنات اليه ابتدا وكونه قادرا مختارا يعني ما ذهب اليه
الامام مناف لهاتين المسيلتين اما منافاته للاولي فلقوله
عن النظر واما منافاته للثانية فلقوله واجب وحاصل
ما ذكره قدس سره انه ينافي الاولي باعتبار قيد الابتدا دون
الثانية فانه مدخليه بعض الاثار في بعض بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا لاينافي كونه تعالي قادرا مختارا في الكل اذ يمكن ان
يفعل ما يمتنع تخلفه عن آخر بان يوجد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ما يوجبه ومحصول ما ذكره الشارح انه لاينافي
الاولي ايضا وقوله قدس سره انما يصح اذا حذف قيد
الابتدا في استناد الاشيا اليه مدفوع ووجه الدفع ان
محصول ما ذكره الامام هو كون العلم حاصلا بقدرته تعالي
ولازما للنظر بحيث تمتنع تخلفه عنه عقلا ولا يلزم منه
الا لزوم بعض افعاله تعالي وهو العلم لبعض افعاله
تعالي وهو النظر وقوله ومن البين ان الاشعري الي اخره
جواب سوال مقدر كانه قيل يلزم من لزوم بعض الافعال
للبعض التوقف فيعود المحذور من منافاته مع قيد الابتدا
فاجاب بقوله ومن البين ان الاشعري الي اخره وتلخيصه
انه لو لزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف لانكر

الاشعري الملازمة العقليه بين البعض الاشيا اذهي
ملازمة منافية لقوله بان الكل مستند اليه تعالي ابتدا
مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلا ان العلم باحد
المتضايفين الي اخره وانما ينكر التوقف علي غير ارادة الله
تعالي فلا يحتاج الحق سبحانه وتعالي علي تحقيقه الي غيره
في شي من كماليته وهذا هو علي مرتبة الكمال بخلاف
ما ذهب اليه الصوفيه علي ما نقله العارف الجامي
قدس سره من محققيهم قدس سرهم من ان للحق كمالين
كمالا ذاتيا لا يحتاج الحق سبحانه وتعالي في الاتصاف الي ماسواه
وكمالا اسمائيا يحتاج في الاتصاف به اليه اذ هو بظهور اثارها
وهو لا يتم الا بوجود المظاهر فنفي الاحتياج والاستكمال بالغير
عنه انما هو بالنظر الي كماله الذاتي الذي هو مرتبة الغني
عن العالمين واما بالنظر الي كماله الاسمائي فله هذه
المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب الامام الرازي ومذهب
الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت
الملازمة العقلية التي اثبته بين بعض الاشيا في خصوصية
هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها واما الفرق بينه
وبين مذهب المعتزله فظ وكذا الفرق بينه وبين مذهب
الفلاسفه فانهم ينفون الاختيار بخلاف هذا هو تحقيق
المقال علي ما افادني الاستاد المحقق روح الله روحه
قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفه الي اخره لما اشتهر ان

مذهب الفلاسفه هو ان الصادر من المبدء الاول انما هو
المعلول الاول علي ما يفهم من ظاهر تقريرهم وعلي هذا
يكون الفرق بين مذهب الاشعري ومذهبهم بانه لا يوثر
في الوجود الا هو عنده بخلافهم وحينئذ لا يكون قول
الامام منافيا لمذهب الاشعري من استناد الممكنات اليه
تعالي ابتدا ولا احتياج لدفع المنافات الي اثبات الملازمه
العقليه بين النتيجة والنظر من غير توقف كما بينه
الشارح بقوله قلت الي اخره اذ التوقف ليس منافيا
لما ذهب اليه من استناد الممكنات اليه تعالي ابتدا
بمعني انه لا موثر في الوجود الا هو اراد رد ما اشتهر من مذهبهم
وبيان ان مذهبهم ايضا ان لا موثر في الوجود الا هو علي ما
صرح به رئيسهم ابن سينا في الشفا وللتلميذ الفاضل
عمر ابن الخيام رسالة في هذا المطلب وبينه بمقدمات
كثيره واشار ايضا بهمنيار في كتاب التحصيل الي بعض
مقدماته فلو كان معني استناد الممكنات اليه ابتدا عند
الاشعري هو هذا فقط لا يبقي فرق بين مذهبهم ومذهب
الاشعري فيه وليس كذلك بل معناه عند الاشعري ان لا
موثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات
علي بعض بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكما بعينه
اذ التوقف علي الوسايط والالات ثابت عندهم وان كان
الموثر هو سبحانه فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافات بين

مختار الامام ومذهب الاشعري الي اثبات الملازمه العقليه
من غير الوجوب عندهم وكذا عند الامام لكن الاختيار فيه
ثابت عنده ولو كان قايلا بوجوبه عن النظر بخلاف الحكما
فان قلت انهم ايضا قايلون بالاختيار كما ذكره الشارح في
بحث العلم قلت ان الاختيار الثابت عندهم غير ما اثبته
المتكلمون اذ هو عندهم بمعني ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل
لكن مقدم الشرطية الاولي واجب الصدق كما سيجي في
بحث القدرة وعند المتكلمين بمعني صحة الفعل والترك
فثبت الفرق في الخصوص المذكور بين مذهب الامام و
الحكما **قوله** قال الامام في المباحث المشرقية الي اخره
الغرض في هذا النقل تاييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب
الفلاسفه انه لا موثر في الوجود الا هو لدفع ما اشتهر
يعني ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفه مثل ما
حققناه حيث قال والحق عندي اي الحق في تحقيق
مذهب الفلاسفه بناء علي قواعدهم وليس هذا معتقده
يدل عليه اثباته للحركة السرمديه ثم انما هذا التحقيق
وما ذكره الشريف العلامه قدس سره في شرح المواقف
لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه ان الممكن ان
كفي في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته
دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه
ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل واذا فرض ان

امكانه

امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه
عنه فكان دايم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول
وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الي شرط
به يفيض الوجود عن الواجب انتهي ويدل عليه ايضا
ما ذكره الشارح بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هذا
هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفه بعينه الي اخره
يعني ليس هذا مرضيا للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفه
ورد لما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور اكثر من
واحد منه تعالي فعلي هذا يكون الغرض من قوله قلت
بيان تاييد ما ذكره الامام لما حققه في مذهب الفلاسفه
لا الرد عليه كما يتوهم ويمكن ان يقال الغرض من النقل
المذكور الرد عليه بقوله قلت الي اخره وحاصله
حينيذ ان الامام كيف يقول والحق عندي ان هذا التحقيق
جميع الفلاسفه لا تحقيقه فقط وعلي هذا يكون قوله واثباته
للحركة السرمدية الي اخره جوابا عن سوال مقدر كانه قيل
كيف يكون هذا المنقول حقا عند الامام ومعتقدا له وقد
اثبت فيه الحركة السرمديه فاجاب باثباته بقوله للحركة
السرمديه الي اخره فلا ينافي عدم كون اثبات الحركة السرمديه
معتقده بناء علي انه من القايلين بحدوث العالم كون ما عداه
مما علم من ذلك المنقول معتقده فتامل **قوله** والسمنية
ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم قوم من عبدة الاوثان

منسوبة الي سومنات ولهم علي هذا وجوه الاول ان كان العلم
الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان خطاه لكن كثيرا ما
ينكشف الامر بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر
الثاني ويتسلسل والثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب
لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفايدة في طلبه وان لم يكن
معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب الثالث ان
النفس لا يقدر علي تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا
انا متي توجهنا الي مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه
الذهن الي مقدمة اخرى فالحاصل في الذهن ليس الا العلم
بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا ينتج بالاتفاق وضعف
هذه الوجوه لا يخفي علي المتامل علي انه يلزم من اتمام هذا
الوجوه وافادتهم لمطلوبهم نقيض مطلوبهم **قوله** والمهندسون
انكروا افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم
في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الي الافهام
متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها
بعيدة عن الاذهان جدا فالغاية القصوي فيها الاخذ بالاليق
والاحرى بذاته تعالي وصفاته وافعاله ونقل
هذا عن ارسطو ايضا **قوله** متمسكين الي اخره يلزم
عليه ما لزم علي دليل السمنية فافهم **قوله** فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل التنبيه بالادني
علي الاعلي لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره سيد المحققين

قدس

/

قدس سره **قوله** لان كثرة الخلاف لا يدل علي عدم حصول العلم
لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح
بسبب اخلالهم ببعض اشتراطهم الشرايط المعتبرة في
الصحيح نعم يدل علي عسر العلم وعسر تمييز النظر الصحيح بسبب
اختلالهم عن فاسده **قوله** لا يستلزم سهوله ادراكه كما ان
كون المبصر في غاية القرب لا يستلزم سهولة ابصاره **قوله**
لا يستلزم ان لا يكون الابعد مدركا لاحتمال رفع المانع فيه دون
الاقرب **قوله** علي عدم العلم به اي بالاحتياج الي المعلم وهم يدعون
العلم به **قوله** ولا حاجة الي المعلم لانا نعلم ضرورة الي اخره
قال في شرح المواقف والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة
فانه من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة
الله تعالي علي صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا
كما في الاقيسة الكاملة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث
الي اخره وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات علي تلك الصورة
مما لا يحصل الا من معلم مكابرة صحيحة صريحة نعم اذا كان
معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد مما يصير حجة علي من قال
النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالي انتهى **قوله**
كما قيل ان العقايد يجب ان يتلقي من الشرع اذ لا يصير الايمان
كاملا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الاخرة ما لم يوخذ
من النبي الاثري الي قوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتي يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون

بالتوحيد لكن للعالم ياخذوا من النبي ملكات يقبل قولهم
قوله قلنا كفي بصاحب الشرع معلما و بالقران اماما فلا
احتياج الي ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم
قوله فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الي محدث قديم الي اخره
اقول ان الاولي ان يقال فاما ان يكون محدثه نفسه فيلزم
تقدم الشي علي نفسه او جزءه فيلزم ان يكون الجزء علة
لنفسه ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اسم
المجموع ما سوي الله لا اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم
الدور او التسلسل انما هو فيه اقول الشارح بني الكلام
علي انه اسم للقدر المشترك او يؤيده صحة الجمع وهذا فيما
ذكره الاستاد اشارة الي انه يمكن اثبات الصانع القديم
للعالم بطريق الحدوث من غير توقف علي ابطال الدور
والتسلسل كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير
توقف علي ابطال الدور والتسلسل بان يقال كما ان كل
واحد من المحدثات لا بد له من محدث كذلك مجموع المحدثات
لانه محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون نفسه او جزءه او
خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث والخارج
عن جميع المحدثات قديم قوله فيكون حادثا فيرد عليه
لا احتياج الي هذا القول في اثبات وجود الوجود والجواب
ان الغرض الاشارة الي المسلكين فاشار اولا الي اثبات
الوجوب بطريق الحدوث بناء علي ان علة الاحتياج الي العلة هو

الحدوث

للحدوث او هو مع الامكان شرطا او شطرا وثانيا الي اثباته
بطريق الامكان بقوله ولو جوز التاثير في القديم الي اخره
ولا ينافي اثبات الصانع القديم بطريق الحدوث اثبات
وجوب الوجود به ايضا فان قلت يلزم من تجويز التاثير
في القديم تحصيل الحاصل قلت المحال تحصيل الحاصل
بغير هذا التحصيل عند الفلاسفة وقوله ولو جوز التاثير
الي اخره اشارة الي مسلكهم قوله والبرهان يدل علي ان
كون الممكنات بهذه الحيثية مستند الي وجود الي اخره ومن
البراهين ما نقله قدس سره في حاشية التجريد وحاصله
انه لو كان وجود الواجب زايدا لاحتاج الواجب تعالي في
وجوديته الي غيره وهو وجوده فيكون ممكنا واستنبط بعض
المتاخرين في تعليقاته علي رسالة اثبات الواجب برهانا
يدل علي عينية الوجود كما يدل علي ثبوت واجب الوجود و
تفصيله ان يقال ان كان في الوجود موجود بوجود هو
عين ذاته وبعبارة اخري ان كان بوجود هو قايم بنفسه
فهو الواجب اما او لا فلصدق الواجب عليه اذ انفكاك
الشي عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق عليه انه يجب
له الوجود بالنظر الي ذاته واما التعريف الاخر فهو ما يقتضي
ذاته وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضا ولا تاثير كما صرحوا
به واما ثانيا فلما حققه الشارح في تعليقاته علي التجريد
من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه بنفسه

وان لم يكن لكل موجود موجود بوجود زايد عليه فلابد لما
يجعل ذلك الوجود الزايد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم
تقدمه بالوجود عليه اذ معنيه الوجود لابد ان يكون موجودا
فلابد من ان يكون امرا اخر وهو ايضا موجود بوجود زايد عليه
وهكذا فيدور او يتسلسل وانما قال لابد لما يجعل ذلك الوجود
الزايد له لان كل ما يغاير الشي فثبوته له بعلة تجعله له وادعى
الشارح الضرورة في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد
في بحث خواص الواجب حيث قال كل ما يغاير الشي فان
ثبوته لذلك الشي او اتصاف ذلك الشي به او لكونه هو او
ما شئت فسمه امر لا يستغني عنه العلة فان الانسان مثلا
لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما في كونه امرا اخر فيحتاج الى
علة وذلك لان توسط الجعل بين الشي ونفسه ممتنع واما
كونه شيا اخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكما
على عينية الوجود على هذه المقدمة وتقريره انه لو كان
وجود الواجب غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن
ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان معنيه
الوجود لابد ان يكون موجودا كما سبق او عن غيره فيلزم
افتقار الواجب الى غيره هذا واقول لو لم يكن في الوجود
الوجود المتاكد الذي هو الواجب لم يكن موجود اصلا اذ الممكن
لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة
وما هو بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها

وان

وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق
بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا
حقيقيا لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين في رسالة له
في تحقيق ان لا موثر في الوجود الا هو فلابد ان يكون في الوجود
شي ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض
بري عن جميع اشواب القوة وهو الوجود المتاكد القايم بنفسه
الذي هو الواجب وهذا البرهان ايضا يدل على المطلبين
ومن اراد تمام تفصيل ما تقرر في اثبات عينية الوجود فعليه
بتصانيف الشارح المحقق قوله وهو في الواجب ذاته
بذاته اي لا باثر معلول لذاته ولا بتاثير الذات فيه
قوله في الممكنات اثر الفاعل سوا كان نفس الماهية
او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن
موجودا انه معروض لحصة من حصص الوجود بسبب غيره
بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
سوا كان الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب
الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه
بذاته كذلك قال الشارح في تعليقاته على التجريد
ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكن
ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل
ماذا فالمشهور من مذهب الرييس والمشائين انه اتصاف

قوله فلا يكون مصدرا
حقيقيا لما هو بالفعل
المحض والا لزم ان يكون
المؤثر فيه اشرف من المؤثر
ولا المخلوط بالقوة والا لزم
ان يكون مساويا للمؤثر على انه
لا ينافي ان يكون الموجود
بالفعل المحض مؤثرا عن
غيره تامل الشيخ محمود

الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كون الماهية ماهية
مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء على
تقرر الماهيات في العدم عندهم فالفاعل يجعلها موجودا اي
متصفا بالوجود فالجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق
ان عدم كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية
لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب
اليه الاشراقيون وهو التحقيق كيف لا وكل ما يعرض انه اثر
الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التاثير
فيه والا يلزم التسلسل فيثبت التاثير في الذات في مرتبة
فيلتزم في اول الامر والى هذا ذهب الشارح المحقق كما لا يخفى
على من تتبع تصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور اذ علق الجعل فيه بنفس الظلمة والنور وسمعت
عن بعض الفضلاء ان الشارح كان يقول ان لسان الغيب
حافظ الشيرازي اشار في بيت الى ان الماهية نفسها مجعولة
بالجعل البسيط حيث قال كفتم اين جام جهان بين بتو كي
داد حكيم كفت آن روز كه اين كنبد مينايي كرد ولم يقل كنبد
مينا موجودي كرد ولا كنبد مينا را كنبد مينايي كرد واما
عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج
الى جعل فقط وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الشارح انه
قال لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرر فالجاعل جعل
الانسان انسانا مثلا اذ لو لم يوجد لم يكن انسانا فمراده انه لم

يتعلق

يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن تاثير جديد
اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية
نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد
اي بعد التاثير في الماهية قوله لكون الذات بذاته
كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات قوله
قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب
بانه الى اخره يعني فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين
قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان ماهيته مغيرة لموجوده
فقد قال بان وجوده عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى
لكون الشي موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى
لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه يترتب
على ذاته تعالى وهو بذاته منشا تلك الاثار ومفيدها بخلاف
الممكنات فان اثارها يترتب على وجوداتها فذات الواجب اذا
فرض منشا لوجوده لكان هو بذاته على هذا التقدير منشا لانواع
الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده وقد
فرض غيره وعد هذا من متفرداته حيث قال لم يات بمثله احد
ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام وعلى هذا يرد على
الشارح ما قيل من انه لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا
يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود
غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد و
اعتقد تغاير المقصدين فاستدل على بطلان مقصد الخصم

لاعتقاد انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتاخرين
في تعليقاته علي حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدء الاثار
ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت تذات النار هي الموثره
وفيها صفة انتزاعيه يكون مبدا لاثارها فالفرق بين الموثر
ومبدء الاثر بالذات واما في الواجب تعالي فالمغايرة بين الموثر
ومبدء الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالي من حيث
كونه موثر موجود ومن حيث كونه مبدء الاثر وجود والمتكلمون
ذهبوا الي انه في تاثيره تعالي في غير ذاته يتحقق الموثر في
مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدء الاثر في تلك المرتبة بل
الذات مستقله في التاثير فيه من غير استناده الي مبدء والحاصل
انه لا يلزم علي الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث
هو موثرة في وجودها كونها نفس الوجود اذ معني الوجود ليس
هو الموثر بل منشا التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات من
حيث هي مستند الي شي هذا القول لا يخفي ان الحكما لا ينكرون
مغايرة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك بين
الواجب والممكن ولا حصته للذات فمعني كون الوجود الخاص
القايم بذاته مبدء بذاته لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته
بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق وكذا معني
كون الذات المغاير لوجوده الخاص بتاثيره فيه مبدء لانتزاع
المطلق علي ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات بذاته معروضا
لحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود المغاير للذات

المعلول

المعلول له ليس الا حصة من المطلق وعلية الذات لها ليس الا كونها
معروض لها بلا مدخليه من الغير اذ لا غير في تلك المرتبة فتاثير
الذات من حيث هي مستند الي الذات فالذات مبدء التاثير
فكان نفس الوجود وبالجملة يلزم علي جمهور المتكلمين القول بالعينية
من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة
الذات له ليس الا حصة من المطلق فلما صار الذات بذاته
مبدء لعروض حصة من المطلق صار مبدء لانتزاع المطلق
واعلم ان التقابل المذكور ايضا استحسن الزام العينية علي
المتكلمين علي ما نقل عنه بعض تلاميذه حيث قال والزام
العينية علي المتكلمين علي ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض
معاصري الاستاد وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض في
حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه لكن كنت سمعت من
الاستاد انه منه فاستحسنته منه انتهي نعم يرد علي
المتكلمين بحسب النظر الجليل ما ارتكابهم بخلاف بديهة
العقل او الدور او التسلسل فلذا قال رحمه الله فكونه مبدء
لانتزاع هذا المفهوم بذلك الطريق لا يتصور واما عند
دقة النظر فلا يلزم عليهم شي لرجوع مذهبهم الي ما هو
الحق من عينية الوجود قوله حاكمه بان الشي ما لم يجد لم يوجد
لان المفيد للوجود لابد ان يكون له وجود قال شارح حكمة
العين وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا بل المفيد للوجود الذي لا
يكون وجوده من ذاته بل من غيره يجب ان يكون متقدما

عليه بالوجود اما الماهية التي يكون وجودها من ذاتها ويكون
ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا
ولا يلزم عليه انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية
الممكنة ملزومة لوجودها بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك الشرط
تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل موثر موجود والحق ان تلك
المقدمة بديهية فمنعها لا يستحق الجواب وعليها يدور جميع
براهين اثبات الواجب **قوله** وبهذا التقرير اي بان يكون
المراد بالوجود ما هو مبدا انتزاع المفهوم العام وهو الوجود
الخاص الذي هو عين الذات **قوله** ينكشف كثير من الشبه
المبنية على ما يفهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم
العام البديهي منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم غير المعلوم ومنها ان الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به
المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغايرا للحقيقة **قوله**
واكثر المعتزلة احترز بقيد الاكثر عن النجار فانه موافق
للاستاذ في هذه المسيلة **قوله** لقدرة العبد وحدها على
سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار هكذا في شرح
المواقف **قوله** بقدرة الله اختراعا الايجاد الاختراعي افاضة
الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها
ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا
وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا

اليه

اليه ويقابله الابداعي اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق
ولا يقتضي مجعولا ولا مجعولا اليه بل مجعول بسيط مقدس عن
شوايب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشي فقط
وهذا هو التاثير الحقيقي في الشي الاول وفي الحقيقة تاثير
في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر كذا في تعليقاته على
شرح التجريد **قوله** على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل اي
على طريق التاثير يجوز اجتماع الموثرين المستقلين على اثر
واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه يستلزم عجز الواجب
فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بدون الاحتياج الى الاخر
كذا قيل اقول ولكن ابطلوه ببطلان توارد المستقلين فلو
اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فيكون قريبا من
الحق كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب
على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة والنقصان
لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سيذكره الشارح في بحث
التوحيد **قوله** وقدرة العبد لكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك
من الاوصاف التي توصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا
وايذا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيرها وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيرها كذا في
شرح المواقف **قوله** فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية
يعني ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية
بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد

علي المعتزله من وقوع بعض الاشيا بقدرة العبد استقلالا فان
قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عين ماذهب اليه حجة
الاسلام وان اريد به التاثير او المعاونة يرد عليه كما يرد علي المعتزلة
او الاستبداد قلت ماذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل
الفعل ايضا وهذا الكسب في وصفه فقط علي انه يمكن ان يراد با
لمدخلية الشرطيه والسببية الحقيقية تامل **قوله** ثم هما
يوجبان وجود المقدور وهذا مناف لما ذكره قدس سره في شرح
المواقف من افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا
بلا ايجاب بل بالاختيار علي مذهب المعتزله كما سبق ولعل المذكور
هنا امر لازم لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة موثرة في العبد اذ
بعد تحقق جميع مبادي الفعل ولا اختيار في المبادي كما سبق لابد
من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلي هذا اثبات القدرة الموثرة
ايضا لا يدفع السوال المشهور كما ان اثبات الكسب لا يدفعه
كما سيجي ويرد علي ظاهر قول المعتزله مع قطع النظر عما يلزمه
انه لو كان العبد فاعلا مختار الفعل الافعال باختياره فقد يكون
تاركا له والله لا يرضي به بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون
العبد فاعلا او ترك لزم عجزه تعالي فكيف يكون العبد فاعلا
مختارا هذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف
والحق ان ايجاب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو محقق
له كما في افعاله تعالي وعلي هذا يدور ماذهب اليه المعتزلة
ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعره من ان

له جزء

له جزء اختياري فيها الا ان شيا منها لا يدفع السوال المشهور
بناء علي ان مبادي الافعال الاختياريه لا اختيار للعبد فيها
فيكون كمن اضطر الي شي ولعل هذا هو مراده قدس سره بقوله
فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله يوجب للعبد
قدرة وارادة لا يصح علي ظاهر مذهب الحكما بدون التكلف بل
يصح علي تحقيقه وقوله ثم هما يوجبان وجود الفعل ورد علي
عكس الاول فلهذا نبه الشارح علي الثاني فافهم **قوله**
فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالي فاعل للحوادث كلها فيكون
هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرة العبد وارادته فقط
وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد وبين
ما نقله العلامه الشريف عنه في شرح المواقف حيث قال ان
مذهب الفلاسفه وامام الحرمين ان الافعال واقعة علي سبيل
الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالي في العبد اذا
قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع منافاة فتامل ثم الفرق
بين مذهب الاشعري والامام ان قدرة العبد علي مذهب الاشعري
من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة
عقلية وعلي مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقليه مع
توقف كمذهب الفلاسفه او بدونه كمذهب الامام الرازي في
النتيجة والنظر كما وجهه الشارح فيما سبق **قوله** فان المعز
في بعض الحواشي نقل عن امير المومنين وامام المتقين علي
ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال بعده ففروا الي الله

وليس هذا اعتراضا على افلاطون بل اظهار مرامه من كلامه بيت
پيش كه براورم ز دست فرياد هم پيش تو از دست تو خواهم هم داد
وهو كلام من التوحيد والتسليم والرضا **قوله** بل ما هو اعم منه ومن الكسب
اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب
فان القدرة صفة يصح منها الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد
يصح منها ذلك اذ لولا قدرة الله تعالى لوجد الفعل بقدرة العبد
لكن لما وجد الفعل بقدرة الله تعالى كان قدرة العبد مقارنا
له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هي الكسب
الذي اثبته الاشعري **قوله** واما عدم استحقاق الثواب والعقاب
فلا يقدح في اصول الاشعري فانهما كساير العاديات المترتبة على
اسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سوال فكما لا يصح السوال
بانه لم عاقب عقيب افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى
ولم لم يفعلهما ابتدا او لم لم يعكسهما كذا في شرح المواقف وهذا
هو وجه عدم القدح دون ما قيل لانه يثبت الاختيار في الكسب
وانما يقدح في مذهب الجبري المنافي لهما فالثواب والعقاب بسببه
وذلك لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق
الذي بين حركة المرتعش والمختار فان التكليف بمثل الاول غير
واقع فان كان جايزا عنده على ما ذكره الشارح في رسالته الجديدة
في اثبات الواجب وصفاته بل اثبات القدرة الموثرة على
ما ذهب اليه المعتزلة ايضا لا يدفع السوال فانه يمكن ان
يقال العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شي

ثم

ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه صورة الامر الملايم
واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سبب حدوث الشوق الكامل
الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى
الفعل وتلك الاسباب منساقة الى مسبباتها بالضرورة العقلية
عندهم ولا اختيار للعبد في تلك المبادي ويوجد الفعل بعده
تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة سوا كان بقدرة العبد او
بقدرة الله تعالى فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه
المعتزلة اعني تاثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة
على ما ذكره الشارح في رسالته المتعلقة الاعمال ان الممكنات لما لم يكن
في انفسها موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب فليس لنا
عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها
بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس
مثله كمثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة
وينعم على الاخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا
للمالك على العبد الا ما عينه الله تعالى له وقال في الرسالة
الجديدة والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي هو
غير واقع هو التكليف بما ليس متعلق لقدرة العبد واما ما هو
متعلق قدرة العبد وان لم يكن موثرة فالتكليف به واقع
وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله حق حتى يتوهم
ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة
لمن اراد والشقاوة لمن شا من غير سابقة استحقاق وقال

هولا الي الجنة وهولا الي النار ولا ابالي انتهي وعن ابن الديلمي
رضي الله عنه انه قال اتيت الي ابي بن كعب فقلت له قد وقع في
نفسي شي فحدثني لعل الله تعالي يذهبه عن قلبي فقال لو ان الله
تعالي عذب اهل سمواته واهل ارضيه عذبهم وهو غير ظالم لهم
ولو انه رحمهم لكان رحمته خيرا لهم ولو انفقت مثل احد ذهبا
في سبيل الله لن يتقبل منك حتي تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك
لم يكن ليخطيك وانما اخطاك لم يكن ليصيبك ثم اتيت حذيفة
ابن اليمان فحدثني مثل ذلك ثم اتيت عبد الله بن مسعود
فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن رسول
الله صلي الله عليه وسلم مثل ذلك وفي الحديث دلالة ايضا
علي ان المعتزلي لا يثاب باعماله كما ذكره الشيخ شهاب الدين
ابن حجر في شرحه علي المشكات تذنيب الاحتجاج بالقدر حين
ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفي علي من
تتبع الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه
احتجاج ادم علي موسي عليهما السلام علي ما بينه صلي الله عليه وسلم
في حديث اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان اردت تفصيله فارجع الي شرح المشكات واعلم ان من تتبع
الصحيحين وساير السنن في باب القضا والقدر يظهر عليه ٥
مذهب الاشعري في هذه المسيلة ظهور الاشبهة فيه
والله هو الموفق لما هو خير وكمال قوله خطاب بل شعري
فان اولوية كون الشي منفردا محل تامل فان اثبت بالدلايل

المذكورة

المذكورة واثبات التوحيد كان تلك الدلايل كافية ولا احتياج
الي هذا قوله ولذلك قيل قايله سيد المحققين قدس سره
في شرحه علي المواقف قوله ولعل الاول يلزم او يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم خلاف ما قرر عندهم من كون المعلول
الاول العقل الاول قوله كما بينوه في موضعه قالوا لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك
فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقيان
مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن ما فرضناه
واحدا واحدا وان خرجا او خرج احدهما لزم التسلسل في الخارج
لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الي غير الواحد الحقيقي
والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي
مصدرا لتلك المصدريه وينقل الكلام الي مصدرية المصدرية
حتي يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة بالحل اما الاول فتقريره
انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد
الحقيقي شي فمصدريته لذلك الشي امر مغاير له لكونه نسبة
بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه
معلول له لما مر انفا وينقل الكلام الي مصدريتها فيلزم التسلسل
او نقول كان الصادر عنه شيين احدهما ذلك الشي الصادر عنه
والثاني مصدريته لذلك الشي لا شي واحد وهو مناف لما ادعيتم
من اتحاد المعلول عند اتحاد العله واما الثاني فتقريره ان المصدرية
امر اعتباري فيستغني عن الموثر وذكر هذا الدليل بوجه اخر وهو

ايضا لا يتم علي ما ذكره الشارح الجديد للتجريد وان اردت الاطلاع
علي دلايل هذا المطلب والاعتراضات الواردة عليها فعليك بالشرح
الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكما ذهبوا
الي ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شي واحد
وهو حكم واضح لا يحتاج الي زيادة بيان فانه ان صدر عنه
شيان فهو من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر
وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين وايده بقول الشيخ
حيث سيل عنه بهمنيار فقال معقول انه يلزم عنه ب غير
معقول انه يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود
حيث يلزم عنه ا فاذا حيث يلزم عنه الس هو الحيث الذي
يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث
الذي يلزم عنه آخر انتهي كلامه ثم قال الشارح ويلوح من هذا
انه يجوز عندهم ان يصدر من الواحد اكثر من واحد من جهتين
اوجهات وان لم يكن الشروط والالات والقوابل متعدده
ولعل هذا اي تعدد القوابل والشرايط اخترعه المتاخرون
هذا او يمكن توجيه مذهبهم بعدا بنوا استحالة كون الشي
الواحد قابلا وفاعلا علي ما يدل عليه كلامه هناك واعترض
عليه سيد المحققين قدس سره في تعليقاته علي شرحه و
قال لا يلتبس علي من له ادني تعقل ان مفهوم صدور ا مثلا عن
المبدء غير مفهوم صدور ب عنه فاذا صدرا عنه معا فان
اعتبر المفهوم الاول معه كان مغايرا له مع اعتبار مفهوم الثاني

ولا

ولا يمكن ان ينا قش في ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا
محلا للنزاع الواقع بين العقلا وايضا الحكما جعلوا هذه المقدمة
مبدء لترتب الموجودات علي ما هو مذهبهم من صدور العقل
الاول من مبدء المبادي تعالي فقط ثم ما بعده بتوسطه وعلي
ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه بها لجواز ان يصدر عنه امور متعدده
لكن بتعدد الجهات هذا اقول وايضا لا يتم بيان عينية الصفات
بهذه المقدمة كما لا يخفي علي المتامل **قوله** وقد بين في موضعه
استحالته قالوا في بيان استحالته ان اعتبار كون الشي فاعلا غير
اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا
لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما قابلا وبالاخري
فاعلا فان دخلتا او واحد منهما في ذاته لزم التركب وان خرجتا
او احدهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج
الي جهة اخري يقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل والجواب
انهما من الاعتبارات العقليه فلا يحتاجان الي الموجد وايضا
لا يمتنع التسلسل في الامور الاعتباريه ولا يخفي انه يمكن
توجيه مذهب الفلاسفه في هذا المطلب بمثل ما وجه به
شارح حكمة العين مذهبهم في المطلب الاول ويرد عليه
ايضا ما يرد هناك فافهم **قوله** متناقض في نفسه ومناقض
لقاعدتهم الي اخره اما الاول فلان الصفة يستلزم الاحتياج
ولا دخل للقدم فيه واما الثاني فلما ذكره الشارح بقوله لان
الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الي الموصوف بالضرورة

الي اخره فالقدم دخل فيه ايضا فافهم **قوله** تخالف لما اتفق
عليه العقلا فانهم متفقون علي تنزهه من جميع سمات النقص
والاحتياج في الصفات نقص تعالي عن ذلك وايضا علي
تقدير الاحتياج الي الغير في الصفات يلزم قدم ذلك الغير
بنا علي قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع اجزايه محدث
واعلم ان الاستغنا في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق
واما في صفات الافعال وكمالاته الاضافية فثابت عند
الاشعري حيث ينفي الوسايط مطلقا وان اثبت الملازمة
بين بعض الاشيا لكنها عارية عن التوقف كما مر تحقيقه ٥
فالمراد من الصفات هاهنا صفات الذات كما لا يخفي **قوله**
لاتصاف بسلوب واضافات متكثرة فحينيذ يكون الذات
بشرط اضافة او سلب قابلا وبشرط اضافة او سلب فاعلا
لا ان يكون بمجموع الذات والاضافة او السلب فاعلا او قابلا
حتي يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة او السلب
غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة الموجودة
في الخارج لكن يلزم ان يكون شي واحد بعينه فاعلا وقابلا
فيلزم اجتماع المتنافيين فلا فايدة في اعتبار السلوب والا
ضافات في دفع فساد كون الشي فاعلا وقابلا وان دفع
فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل واقول لا يخفي
ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد صدوره الكثرة ايضا بناء
علي ان السلوب والاضافات اعتبارات محضة ولذا عدل

المحقق

المحقق الطوسي عما ذكره الحكما في كيفية صدور العالم عن المبدء
الاول الي ما هو عقيقته ولو قيل ان الذات مع اعتبار غيره
مع اعتبار الي اخره الاعتبار جاز ان يكون لها دخل في علية الذات
فنقول يمكن ايضا ان يقال الاعتبار لها دخل في فاعلية الذات
لشي وقابليته له فباعتبار يكون ذلك الشي واجبا بالنسبة
اليه وباخر يكون ممكنا بالنظر اليه فتامل واعلم ان الشارح
رد في بعض تصانيفه اتصاف الواجب تعالي في مرتبة
الصدور المعلول الاول بشي من السلوب والاضافات
وان كان متصفا بها بعد ما يصدر بان السلوب والاضافات
فرع المسلوب والمضاف بمعني ان الغير لها دخل في السلوب
والاضافات فلو كان لها دخل في الغير لزم الدور واللازم بطل
فالملزوم مثله فثبت ان الواجب تعالي ليس متصفا بشي
منها في مرتبة صدور المعلول الاول فان قلت سلب
الشي لا يتوقف علي الشي والواجب تعالي في اي مرتبة
يصدق عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب يعتبر
علي وجهين الاول السلب المحض وحينيذ لا يكون
شيا منضما الي العلة فتعدد العلة لاجل بل مصداقه ان
يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وحينيذ لا يعقل تعدد العلة
والثاني ان يعتبر له تحقق ليتحقق لينضم الي العلة وله بهذا
الاعتبار حظ من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا
يتعدد الصادر الاول كذا في تعليقاته علي شرح التجريد **قوله**

وانت تعلم ان هذا يلتفت الي القول بكونه تعالي موجبا لها
والا يلزم الدور او التسلسل فلا يتصور صدورها بالاختيار وهذا
هو الوجه دون ما يقال ان الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد
والاختيار لزم حدوثها بناء علي ان كل ما هو مسبوق بالقصد فهو
حادث اذ هو مم كما ذكره الامدي قوله فالعقل يخصص
القاعدة اي يدركها خاصة غير شاملة فلا يلزم المنافاة بين
اول الكلام واخره هكذا ينبغي ان يفهم علي ما قرره بعض الفضلا
وليس هذا الكلام مبنيا علي تسليم شمول القاعدة ومنع
كون تخصيص العقل اياها محذورا كما توهم فان التخصيص بعد
الشمول انما هو سياق اهل العربية في قواعدهم قوله
فكذا في الغايب فان العلة والشرط والحد لا يختلف شاهدا
وغايبا ولا شك ان علة كون الشي عالما في الشاهد هي
العلم فكذا في الغايب وحد العالم ها هنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق في واحد منا ثبوت اصله
له فكذا شرطه فيمن غاب عنا قوله قياس مع الفارق
لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا
لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا
من وجوده فيه وعلي التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة
قوله وفي الغايب بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا
يزول ولا يزداد ولا ينقص ومؤثرة فان قلت لا يصلح
قدح القياس بالاخير للمعتزلة بناء علي انهم قايلون بتاثير

قدرة

قدرة العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده
وان لم يكن مسلما عند الناقض متعارف فافهم قوله وان
اوهم كلام اهل العربية ذلك فانهم فسروا اسم الفاعل بما يدل
علي امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق
الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق
المشمس علي الما مستند الي نسبة الما الي الشمس بتسخنه
بسبب مقابلتها قوله بان نفي العينية بديهية فلا يحتاج
الي دليل ليس نفي العينية بالمعني الذي يقول به الحكما بديهيا
فافهم قوله اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه
اراد بالنفي المستثني بلفظ غير اذ نفي عنه الحكم السابق السلبي
وحاصل المعني ان ليس لنفي الكون في الدار عالم ينفي بكلمة غير
الحكم السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظاهر ان
اجزا زيد وصفاته ليس من نوع زيد لكن يرد ان يكون كل واحد
من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال ومغايرا لها فيلزم
ان ينفي الحكم عنها بليس الا ان يقال ليس كل واحد من احاد عشرة
رجال مغايرا لكل واحد وان كان مغايرا للكل ويحتمل ان يكون
المراد من النفي المنفي بكلمة ليس وبالنفي ما يستفاد من لفظ
غير والمعني ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من
نوع منفيها وصفات زيد واجزايه وان لم يكن منفيات بليس
ولكن ليس من نوع منفيها قوله مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الاخر لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

قوله ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاك
احدهما في تحيز او عدم هذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة وخرج
بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان
الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها معدومان ولا عدم
ووجود وخرج الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد
جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء
مع الكل وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره **قوله** ليسا
موجودين عند المتكلمين ومادة النقض لابد وان يكون محققة
الوقوع ولا يكفي فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود
قديم سوى الله في الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان
امكان الازلية كما سيجي ان شا الله تعالى **قوله** لان ما قيل
ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم تفصيله على
ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في الازل لا يتوقف على
شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث اولى بان
يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث
كان جملة ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله
لوجوب وجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه
على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم
حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيزول
وهذا الجواز هو الذي اسند الشارح المنع اليه حيث قال
اذ يجوز ان يكون القديم متوقفا الى اخره **قوله** لا يجرد مصلحتها

دايما

دايما كما في الجسمين المفروضين فانهما ليست بموجبة لتقرب
احدهما من الاخر قربا يترتب عليه نفي الغيرية وهذا انما يتم
اذا لم يكن الدوام مستلزما للضرورة واما اذا كان مستلزما لها
فلا تامل **قوله** ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا
هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من كلام الامدي ان الانفكاك
من طرف واحد كاف فانه قال موجودان يجوز الانفكاك بينهما
من وجه كما في شرح المواقف **قوله** فيلزم ان يكون الجزء
والكل والصفة والموصوف متغايرين فينتقض التعريف طردا
وان لم ينتقض جمعا وهذا النقض يرد على الامدي ايضا **قوله**
جواز الانفكاك في الطرفين ولو في التعقل ويدل عليه قول
بعضهم الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر
ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم
بوجوده ولذلك يحتاج في الجزم بوجود الباري بعد الجزم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان **قوله** بان يتعقل وجود
كل منهما اي في الخارج اذ الغرض الانفكاك في الوجود الخارجي
لكن في نظر العقل **قوله** قال الاستاد في شرح للمواقف هذا
الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع
هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى
معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك اقول غرضه
قدس سره من هذا الكلام رد الجواب عن الاعتراض المقرر على
التعريف المختار عند الاشاعرة المغير اليه التعريف المشهور لدفع

الانتقاض بالجسمين القديمين المفروضين ولا يخفى انه مبني
على ان المراد بالانفكاك في الحيز عدم كونهما متحدين في الحيز
وان كان لكل منهما حيز حتى لا يرد الانتقاض المذكور والحاصل
انه ترك قيد العدم الذي اورده الاشعري واورد بدله
المفهوم المردد بين العدم والحيز فالحيز بخصوصه ليس قيدا
وكذا العدم بدل عليه ما قال سابقا ولذلك عبر بلفظ غير
ولم يقل زاد قيد حيز لان هذا ترك قيد العدم وايراد المفهوم
المردد بدله ثم مراده قدس سره من كلامه هنا انه اذا لم يكن
في التعريف هذا القيد بل يكون فيه قيد العدم كما نقل عن الاشعري
ويكون الايراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحا واما
اذا كان فيه القيد فلا يكون الجواب المذكور صحيحا وحاصل
اعتراض الشارح عليه قدس سره بقوله قلت الى اخره
عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين اذا تلخص هذا
فاعلم انه يرد عليه قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى الى اخره ان الانفكاك في الحيز
معناه عدم كون احدهما متحيزا وكون الاخر متحيزا واما اذا
كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك في الحيز وليس كذلك على ما
عرفت فلو فرض كون الواجب متحيزا والعالم متحيزا بحيز اخر
اخر يكون بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم يكن لاحدهما متحيزا
اصلا فان قلت كلامه قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك
في الحيز هو هذا لا ما اراده المعترض فانه خلاف التحقيق ولذا لم

يرض

يرض الشارح المحقق لادخال الجسمين القديمين في التعريف
بالتغيير حيث قال قلت النقض غير وارد اه قلت ان ما ذكره
بقوله قلت الى اخره لا ينافي ما ذكره اراده المعترض من الانفكاك
في الحيز بل هو دفع للانتقاض المذكور على تعريف الاشعري
بدون التغيير ايضا كما لا يخفى على المتامل **قوله** وحينئذ يلزم
التغاير بين الصفة والموصوف اجيب عنه بان المراد الجواز
نظرا الى بديهة العقل وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي
البطلان **قوله** والجزء والكل فيه ان انعدام الجزء بعينه انعدام
الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور
الشيء منفكا عن نفسه فتامل **قوله** فلا يرد عليه اي النقض
المذكور ولا يرد عليه النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول
الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج الى التغيير كما لا
يخفى **قوله** تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة التحقيقية
ان يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات عين الاشارة
الى الاخر وهي الهيولى بالعرض اذ المتحيز بالذات انما هي الصورة
كما بين في موضعه وكذا الاعراض الحالة فيهما متحدان معهما
في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد في الاشارة التقديرية
فكما في اعراض المجردات فانها على تقدير ان يكون مشارا اليها
يتحد مع اعراضها في الاشارة **قوله** وخلوه عنها في الازل فيلزم
نقصانه تعالى في الازل لان ما يتصف هو تعالى به انما هو صفة
كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يكون متصفا به قبل حدوثه وذلك

منفي عليه تعالى وسيجي تفصيل هذا الدليل لنفي قيام الحوادث
بذاته تعالى في كلام الشارح قوله باثبات ثلاثة من القدما وهي
الاقانيم الثلاثة قالوا ان الله جوهر وله اقانيم ثلثة هي الوجود
والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى ومن هاهنا يظهر الاستقلال
قوله اما سمعا فلقوله تعالى عالم الغيب والشهادة فان
قلت هذا الدليل لا يدل الا على ثبوت اصل العلم له تعالى لا
على التفصيل الذي سيذكره بعد قوله بجميع المعلومات
اعني كلية وجزئية قلت لما دل هذا على عموم علمه جميع الغيب
والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره الشارح اذ على تقدير
عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج التشخص
عن علمه على ما هو المشهور وان خالفه تحقيق الشارح على ما
سيجي ولا يخفى ان التشخص احد الامرين المذكورين على
انه يمكن ان يكون الاستدلال على ثبوت اصل العلم واما
التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسيلة على التي قبلها ولم
يتعرض له الشارح لظهوره قوله ولا يرد ان الحيوانات الى
اخره هذا الورود نقض اجمالي بجريان الدليل وتخلف المدعى
والجواب الاول منع لجريان الدليل بنا على ما هو الحق من قاعدة
الاشعري وهو ان لا موثر في الوجود الا هو والثاني منع لتخلف
المدعى بجواز ان يكون للحيوانات علم بافاعيلها العجيبة المتقنة
بنا على ان لهم الحواس الظاهرة والباطنة ايضا فيحصل لهم ادراك

الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل ادراك الحواس
ايضا على ما قرر في مختصر الاصول وشرحه للمصنف على انه
ذهب الاشراقيون الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات
ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات لجريان بعض دلايل التجرد
فيها كما نقله الشارح في شرحه على الهياكل قوله فلما سبق
من دلالة دلايل الافعال المتقنة عليه فان قلت
الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الكامل اي بالوجه
الجزئي والكلي بها دون غيرها ودعوى اتقان جميع افعاله
لا يمكن كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا شبهة في صحتها
فان جميع افعاله لا يخلو عن الاتقان اذ كل منها متضمن للمصلحة
وان كان بالنظر الى المجموع ومن ثمه قيل ما من شر جزئي الا
ويتضمن خيرا كليا وكل ما اشتمل على حكمة ومصلحة فهو متقن
وان كان الاتقان في بعضها ازيد واظهر بيت
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
فقد اشار لسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت الى
تضمنه جميع الافعال الحكم والمصالح فان الخطا والصواب
في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال على المصلحة وعدم الاشتمال
عليها على ما ذكره الشارح في شرحه على هذا البيت ثم ان
اثبات العقايد في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل
السنة والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس له تعالى على
قاعدة الاعتزال فثبت بما ذكرنا دلالة دلايل الافعال المتقنة

علي علمه تعالي بجميع ما هو جزيي بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى
ان الفاعل المتقن يعلم فعله علما تاما كاملا فان قلت لا
احتياج الي دعوي اتقان جميع الافعال فان الايات السماويه
والارضيه التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانيه التي
يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقايق الحكمة ومنافع
الخلقة يدل دلالة ظاهرة علي كمال علم صانعها بحيث لا يمكن
ان لا يحيط بذرات المصنوعات قلت علي هذا يكون
الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا وفي تعريض المصنف هذه
المسيله وما بعدها علي المقدمة المجمع عليها اشارة الي الدليل
الاني الشارح اظهر ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر قوله
هذا مما وافق الي اخره اي استلزام علم الشي بالشي علم الاول
بذاته قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي اثبات
علمه تعالي بالممكنات بدلالة دلايله الافعال المتقنه واثبات
علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملايم لهذا المقام
دون ما ذكره الفلاسفه فانه يطول فيه الكلام وحاصل
ما ذكروه ان مدار العاقلية والمعقولية او المدركيه والمدركيه
لو اثبت النفس المجردة في الحيوانات ايضا علي التجرد ولما
ثبت كونه تعالي في اعلي مراتب التجرد كان عالما بنفسه بذاته
فكان عاقلا وعقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة موجبة لكل
الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة
يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالي عالما بجميع المعلومات

وان

وان اردت تفصيل المقدمات التي ذكروها لهذا النهج فارجع
الي رسالته الجديدة في اثبات الواجب وصفاته العلي قوله
حتي ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في
شرح الاشارات الي اخره قال الشيخ في الاشارات الواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتي يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض له صفه ذات ان يتغير بل يجب ان يكون
علمه تعالي علي الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فالعلامة
الطوسي لما حمل الوجه المقدس علي الوجه الكلي اعترض عليه بما
نقل الشارح ها هنا عنه واما لو حمل كلامه علي ما ذكره صاحب
المحاكمات فلا يرد عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام
والحاصل ان الموجودات من الازل الي الابد معلومات الله تعالي
كل في وقته ليس في علمه كان وكاين وسيكون فهي بالنسبة
الي علوم الممكنات هذا ولا يلزم علي هذا ان يكون العلم بالجزيي
المتغير متغيرا انما يكون كذلك لو كان زمانيا واما علي الوجه المقدس
من الزمان فلا فان قلت ادراك لا بالنسبة الي الواجب عز
اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات وقد شنع بعض التحقيق
علي المحقق الطوسي حيث قال هذا السوال انما يرد علي ما
فهمه لا علي ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا
ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يشنع فيه الاوهام اقول
ما حققه انما يتم علي القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره
واعتباراته وشيوناته المعتبرة كذلك من العبارات وان لا

[illegible]

يثبت المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار وان الاعيان
الثابتة ما شممت رايحة الوجود وانها الآن كما كان كما ذهب
اليه الصوفية القايلون بوحدة الوجود وذكره الشارح في زوراية
والايرد علي هذا التحقيق كما لا يخفي كما علم مما سبق ولا يخفي
ان القول المذكور طور وراطور العقل والشيخ بصدد المطالب
الالهية علي اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلم وان
بين علوم الصوفية ايضا في النمط التاسع من الاشارات في
مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ
علي ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرنا قوله تخصيص لذلك
الامر الكلي بامر يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي
خاصا بان يقال ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول فيما عدا
الواجب والجزئي المتغير فان هذا الحكم لا يجري فيهما ولو كان
الاول علة والثاني معلولا اذ يعارضه ان الواجب لا يكون
محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئي المتغير كونه كذلك بنا
علي ان العلم يجب مطابقته للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه
تعالي واما مطابقته امر واحد لامور مختلفه واحترز بالجزئيات
المتغيرة عن المجردات لكن المشكلات الغير المتغيرة ايضا
غير مدركة بوجه جزئي علي قاعدتهم من توقف ادراكها علي
الالات الجسمانيه والجواب عن المتكلمين اما العلم اما اضافة
او صفة حقيقيه ذات اضافة وعلي التقديرين لا يلزم
التغير لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقيه واحتياجه الي الالات

الجسمانية

الجسمانية مم كما مر قوله فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب
هو علمه تعالي بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية
علي الوجه الجزئي بل بالوجه الكلي المنحصر فيها في الخارج من ماخذ
آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب الي آخره ولا يخفي ان كون
العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول دون احساسه مع توقف ادراك
المتغير من حيث هو كذلك علي الالات الجسمانيه مثبت لذلك
المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا فصل هذا الي مطلبين
احدهما علمه بجميع المعلومات ويوخذ من كون العلم بالعلة موجبا
للعلم بالمعلول والثاني عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئي ويوخذ
من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم حينيذ
تخصيص القاعدة بامر معارض في بعض الصور كما عرفت قوله
قلت حاصل مذهب الفلاسفه الي آخره تحقيق لمذهبهم
بحيث يندفع تشنيع الطوايف عليهم قوله فان التحقيق ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار
العلم اقول كانه اخذ هذا التحقيق من تقسيمهم المعاني الي
الكلي والجزئي وقد فسروها بالصور العقليه وهي العلوم وهذا انما
يتم علي القول بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشيا علي ما
هو التحقيق واما علي مذهب القايلين بحصول الاشباح
فوصف الصورة بالكليه لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور
وتلك الصورة العقليه عين الماهية علي ما هو التحقيق بل
صرح الشيخ في الشفا بان الماهية لا بشرط شي يسمي صورة

عقليه فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها
صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الحمل من حيث
الماهية فظهر ان الكلية والجزئيه صفتان للعلم دون المعلوم
فان قلت الصورة العقلية حالة في نفس شخصيته جزئية
فلا تكون كليه قلت الصورة من حيث انه حالة في نفس
شخصية وهي احد اشخاص العلوم الجزئيه ومن حيث مطابقتها
الكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت
بتشخص عمرو كانت عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفا
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل
انه في النفس بل لانه مقيس الي اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في
نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات ومحصوله
ما ذكره في تعليقاته على شرح التجريد وهو كما ان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفه
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس
ما من صورة النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها
كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين هذا وانما لم
يثبت كون الكلية والجزئيه من صفات العلم بكونهما من المعقولات
الثانية لانه لا يستلزم كونهما من صفات العلوم فان
الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع انه صفة المعلوم
وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيد للموصوف بالمعقولات

الثانية

الثانية حتى يكون موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهني
وان اوهمه كلام الشارح الجديد للتجريد بل المعتبر في المعقولات
الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العروض على ما فصله
الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد ولا شك ان الماهية
عين الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز عنه في تصور الذهن
فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي انه على ما ذكره الشارح
الجديد من الفرق بين القيام والحصول يكون الكليه والجزئيه
صفتان للمعلوم وان كان الحاصل ماهيات الاشيا لكنه شيء
تفرد به قوله بنا على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص تشخص
بتشخص لا نوع له الي اخره المتاخرون حسبوا ان التشخص امر
زايد على الماهية النوعية نسبته الي النوع نسبة الفصل الي
الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل
والتشخص وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن
المشاركات الجنسيه كذلك يصير النوع بانضمام التشخص شخصا
متميزا عن المشاركات النوعيه وجعلوا الامر المسمى بالتشخص
متشخصا بذاته اذ هو شخص لا نوع له والا يلزم الدور او التسلسل
وهذا يكون ذوات الاشخاص مختلفه بالحقيقة المختصه بكل
منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هو بعض ما هو داخل
في قوامها وكون هذا الامر موجودة في الخارج ام لا مبنى على
وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه المحققون وعدم
وجوده فيه كما ذهب اليه اخرون ثم ان هذا الامر في الماديات

يكون ماديا بالاستحالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشا التشنيع على الحكما بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد فان
قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج
بعض المعلومات عن علمه تعالى اذ لو جعل الكليه والجزئيه
صفه العلم دون المعلوم لا يرد عليهم ذلك سوا جعل التشخص
داخلا او خارجا فالصحيح للحمل ليس الا جعلهما صفتا المعلوم
كما لا يخفى قلت جعلهما صفتا المعلوم او العلم داير على دخول
التشخص وخروجه فانه على ما اختاره الاوايل من كون التشخص
بمعنى التميز الجزئي اي المفهوم الاضافي الاعتباري وعدم امر
في التشخص ورا ما في الحقيقه النوعيه لا يكون الاختلاف
بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا الا بنحو الادراك
فالانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان
يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا
عن تلك العوارض اعني الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في
تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي
نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلايم
هذا المذهب ولا حاجة الى تاويله بان المراد ان نفسه مانع
من الشركه من حيث انه متصور اي مع قطع النظر عن جميع
ما يغاير نفس مفهومه المتصور فظهر من هذا ان منشا ما اشتهر

من

من المتاخرين للتشنيع على الحكما وحمل كلامهم على خروج بعض
المعلومات عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم والحق
ما ذهب اليه الاوايل وهو المفهوم من ظاهر عبارة التجريد
وان حملها الشارح الجديد على جعل التشخص جزءا للشخص وغير
موجود في الخارج قوله وحينئذ فالتشخص ايضا من ماكان
التشخص داخلا وفيه انه لا دخل لدخول التشخص في كونه
شخصا بلا نوع اللهم الا ان يقال على تقدير دخوله يكون
موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم التسلسل في الامور
الخارجيه بخلاف ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل
اللازم على تقدير ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتباريه
فتامل قوله بل امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض
الخارجيه فحينئذ يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل لدخولها
تحت الماهيات الكليه لكن يلزم الدور او التسلسل على هذا
التقدير ايضا كما يظهر عند التامل بخلاف ما اذا كان نحو الوجود
الخاص فان امتيازه عن غيره بذاته فان قلت انه حصة
من حصص المطلق قلت مغايرة الحصة للمطلق وكذا بعض
الحصص مع بعض اعتباري محض فتامل لا يقال ان الوجود
امر اعتباري لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور او التسلسل
او تعدد الواجب بناء على ان معنى وجوب الوجود عندهم عينية
الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري لا يميز الشي تمييزا خارجيا
لانا نقول التشخص ما به يحكم العقل بامتياز الاشيا بعضها

عن بعض ولا شك ان العقل اذا لاحظ الماهية موجودا بوجود
خاص يقتضيه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها عن الموجودة
بوجود اخر يقتضيه استعداد اخر فان قلت العقل لا ينتزع
الوجود من الماهية الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود تشخصا
قلت هو كذلك في الوجود المطلق واما الحصص فينتزعها
العقل من الماهية فيحكم بكونها متشخصة ثم يحكم عليها بالمطلق
المشترك بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم على
الحكم بالمقيد قلت من حيث هو مقيد لا مطلقا هذا واعلم
ان التشخص وان كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار
فكما ان الوجود امر اعتباري ينتزعه العقل كذلك التشخص
قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي يتحقق
من كلام القدما ان الماهية النوعيه انما تتشخص بنحو الوجود
بل تشخصه عين نحو الوجود الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم
اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما ان بالوجود يصير
مبدء الاثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا
يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره انتهى قوله
فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود
المقارن لتلك الاعراض مخصوص به فيمتاز عما عداه لا بمعنى
الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا على ما سبق نقله
قوله وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان

التشخص

التشخص وليست هي مشخصه ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض
مخصوص به القايمة بقطعه مكعبة من الشمعة كان شخصها
باقيا ما لم يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه
كان من جملة مشخصات العرض ولذا لا يجوز عليها الانتقال
فلو كان العرض مشخصا ايضا لزم الدور قال الشارح في تعليقاته
على التجريد الحقيقة النوعيه اذا كانت مجردة غير متعلق
الوجود بشي اخر لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها
وان كانت مادية ينتشر في الافراد بحسب ما تقتضيه حصص
المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حقيقة
اذ الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الانسانية مثلا
يحصل في كل مركب من تلك الحصص مقارنة لاعراض مخصصة
بسبب استعداد كل منها لصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك
الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها التشخص
بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته انتهى وينبغي ان يعلم انه
كثيرا ما يسمى التشخص متشخصا كما يسمى الفصل متنوعا بل
المتشخص في الحقيقة هو التشخص فلا منافات بين ما ذكره الشارح
في تعليقاته على التجريد من قوله بل المتشخص هو نحو وجوده
الخاص وبين ما قاله الفارابي من ان التشخص هو الوجود
الخاص قوله والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات
كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات دفع لما ذكره
من التشخص شخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد

تشخص صح

وما ذكره من ان التشخص كلي لا نوع له لا يطابق اصول القوم
فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتي قال في التعليم
الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيا خارجا عنها فليس في
الممكنات شخص عندهم لا يكون له حقيقة نوعيه انتهي
وفيه نظر اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر
يصدق عليه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر
لابد ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول
وهو باطل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في
الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعيه بل الدليل
الدال علي خروج الجنس عن الفصل يجري بعينه في انه
خارج عن التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص
غير جنس الشخص لانه من الاجزا المتحدة مع الشخص خارجا
وجودا وجعلا والمقولات متباينة كذا ذكره بعض المحققين
في تعليقاته علي حاشية التجريد ومن هذا ظهر سر
ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير
الفلاسفه في هذه المسيلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات
حقيقة نوعيه فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها
بكنهها ولو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء علي
ان الكليه صفة الادراك وهل هذا الا نقص يجب
تنزيهه تعالي عن ذلك وكيف يذهب احد من العقلا
الي انه من الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي فضلا عن

هولا

هولا فتامل فيه حتي تطلع علي ما هو الحق ومما ينبغي
ان يعلم في هذا المقام ان معني الاتحاد بالذات والتغاير
بالاعتبار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لو عري
عن اعتبار حصوله في العقل وكونه موجودا ظليا لاتحد
مع الموجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل في ماهية
العلم والا فاختلافهما بالحقيقه امر معلوم كما يفهم من ظاهر
كلام الشارح الاشارات حيث قال السما المعقول ليس
السما الموجود وبهذا يندفع لزوم اتحاد التصور والتصديق
عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المتاخرين من
المحققين في تعليقاته علي حاشية المطالع فلا يرد ان
التشنيع لا يندفع عن الحكما و يجعل الكليه والجزييه صفتا
العلم دون المعلوم بناء علي اتحادهما بالذات قوله الراي
الكلي لا ينبعث عن الشوق الجزيي اي الارادة الكليه
والشعور الكلي لا ينبعث عن الشعور الجزيي والاراده
الجزييه وصدور الجزيي يتوقف علي الاخيرين بناء علي
ان نسبة الكلي الي جميع جزيياته علي السويه قوله
قد صرح بعضهم الي اخره قال في تعليقاته علي شرح التجريد
صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي لا مثل له من
نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راي
كلي وحينئذ يتوجه المناقشه في توقف الفعل علي التصور
الجزيي مطلقا انتهي ويجب ان يكون الانحصار بحسب الذات

بان يمتنع لذاته فرد اخر بطريق المعيه او البدليه لان
الكلام قبل تحققه فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم
الترجيح بلا مرجح فالشمس مثال فرضي على تقدير القول
بامكان شمس اخرى وحقيقي على تقدير القول بامتناعها
لكن يظهر من توفيق الشارح ان الانحصار في الواقع وان
امكن الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتامل قوله ولكن
يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك الى اخره وما قيل في
الجواب من ان النفس مع الارادة الكليه امر قار والعلة
القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا
غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لا يدفع
ذلك بل هو دليل اخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد
والا المراد بالامر الغير القار في الاول هو الارادة الجزئيه
للحركة الجزئيه وعدم كون الارادة قارا لعدم قرار ومرادها
وفي الثاني الحركه بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان
لا يجتمع اجزاؤها في الحدوث لا ان لا يجتمع اجزاؤها في الوجود
مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال ولا شك في عدم قرارها
بهذا المعنى كيف واجزاؤها انما تحدث في الخيال متعاقبه
والمطلوب وهو الاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بهذا
القدر ضرورة ان العلة التامة للشي الغير القار بهذا
المعنى لا بد ان تشتمل على امر غير قار هذا ولقايل ان يقول
لا نسلم كون الارادة الكليه مطلقا قارا فانه كما يجوز حدوث

الارادة

ارادة جزئية غير قار الاجزاء في الوهم كذلك يجوز حدوث
ارادة كليه كذلك فتامل قوله والعلم بفيرع من الممكنات
عين الممكنات فيكون علما حضوريا قوله وهي التي اشتهرت
بالمثل الافلاطونية اختلفت الاقوال في المثل الافلاطونية
فذهب الاكثرون الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية
من شخص باق ازلي بل للمتقابلات وهو المراد من الوجود
المجرد الازلي الذي نقل عن افلاطون حيث قال كبار
الحكما والعلما انه اثبت في الطبيعيات للطبايع الكليه
وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونيه هذا المعنى
في استعمالاتهم وبه يشعر كلام الشيخ في الهيات الشفا حيث
قال شوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين
في شي كانسانين في معنى الانسانيه انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يفسد وجعلوا الكل واحد
منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا الكل
واحد من الامور الطبيعيه صورة مفارقة هي المعقول واياها
يتعلق العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من
هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين بنحو نحو هذه
واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان
في هذا الراي ويقولان ان للانسانيه معنى واحدا موجودا
يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هذا المعنى
المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق

قال الامام في الملخص في البحث الاحدي والعشرون في المثل
المنقولة عن افلاطون انه لابد لكل طبيعة نوعيه من شخص
باق ازلي ابدي ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود كما
عرفته وحكوا عنه انه احتج علي ذلك بانه لاشك في وجود هذا
الانسان فالانسان الذي هو جزء هذا الانسان موجود والانسان
والانسان مشترك بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفه
ولاشك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص
المحسوسة فلابد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
ونقل عن الامام الرازي انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن
ارسطوا علي بطلانه والجواب عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون
وزعم بعض ان المثل الافلاطونيه عبارة عن الصور المعلقه
لا في مكان الثابته في عالم الاشباح المتوسطه بين عالم العقل
والحس لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقول فانهم
اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد المحض اي الحضرة الالهيه وعالم
الانوار العقول وعالم المثال والخيال وعالم الحس والشهادة
ومظاهر تلك الصور قد يكون المرايا وساير الاجسام الصقاليه
وقد يكون الخيال وغيرها من القوي الجسمانيه وتلك الصور
موجودة قايمة بنفسها والا لاختلف روية شي باختلاف مواضع
النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا يختلف بذلك وليست
ثابتة في الهوي ايضا لانا قد نري في المراة شيئا اعظم من الهوي
كالسما والقول بالاشعه باطل علي ما قرر في موضعه وذهب صاحب

نفس الاشخاص الحس المختلفه العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين ح

الاشراق

الاشراق الي ان ما قال افلاطون اشارة الي ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والبسايط العنصريه ومركباتها
ربا هو نور مجرد عن المادة قايم بذاته مدبر له حافظا اياه
وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان
لامتناع صدور هذه الافعال المختلفه في النبات والحيوان
عن قوة بسيطة لا شعور لها ونفيها عن انفسنا والالكان لنا
شعور بها فجميع هذه الافعال من الارباب والي تلك الارباب
اشار عليه السلام ان لكل شي ملك حتي قال ان كل قطرة
من قطرات نزل معها ملك وقال اتاني ملك الجبال وملك
البحار وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونيه ونقل
عنه انه قال جميع المتالهين من حكما الفرس وغيرهم كهرمس
وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم متفقون علي ذلك واكثرهم
صرح بانه شاهدها وقال ايضا اذا اعتبر رصد شخص او اشخاص
معدودة كبطلميوس وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكيه من الحركات وغيرها حتي
تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم
فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شي شاهدوها
في ارصادهم الروحانيه في خلواتهم وربما ضاهاهم هذا وكلام
الصوفيه ناظر الي هذا قال الشيخ صدر الدين القونيوي
في تفسير الفاتحة ما تم صورة الا ولها روح وبهذا اول ما نقل
عن صدر الرساله وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد

وحكي عن افلاطون في نفسه انه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها ح

من الصحابة قائما من الركوع سمع الله لمن حمده الى اخره بضع
وثلاثون من الملائكة يبتدرونها ايهم المثال وان كثر استعماله
في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا العالم الا انه يستعمل
في الارباب ايضا اذ كما ان الصنم مثال للرب في عالم الحس فكذلك
ربه مثال له في عالم العقل فالاصنام لو لم يوجد في عالم الحس لم
يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح حكمة
العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلاثة قوله
وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك حيث قال ان واجب
الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته
لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة
في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
اللوازم متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة والاول تعالى
يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرة الاشياء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله
ثم يلزم قيوميته اي كونه بريا من جميع انحاء التعلق بالغير و
الضعف وعدم الاحكام والمواد الوجودية كالهيولى وما بعدها
والمواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات حالا زائدة
عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما وهو مفعول يلزم وقوله عقلا بذاته لذاته
حال من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره على
ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ان الاول لما عقل ذاته

بذاته

بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة التي هي
معقولاته هي معلولاته مترتبة بترتب المعلولات فهي
متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته
ليست متقومة بها ولا بغيرها وتكثير اللوازم والمعلول لا
يقدح في وحدة علته الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلو
في ذات الواحد القايم بنفسه بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه انتهى
قوله ويتصور في حقيقة ذاته صورها هذا صريح في عدم قيام
صورها بذاته تعالى قوله وهو ادلى الى اخره اي تعقل الاشيا
دفعة من غير حصول تكثر في جوهره واتصاف حقيقته
بصورها بارتسامها وتقررها فيه على ما يدل عليه ..
ظاهر عبارة الاشارات كما سبق اولى بان يكون عقلا اي علما
وادراكا فالعقل بالمعنى المصدري لتلك الصور الفايضة عن
حقيقة ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تعالى في
تعقلها الى ارتسام وتقرر في حقيقته فقوله من تلك الصور
معقول عقلا ومن بمعنى اللام وقوله من عقليته مفضل
عليه اي من عقليته تعالى لتلك الصور بنحو اخر كالتقرر
والارتسام وفي بعض النسخ على من عقله اي عند من عقل
الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا على هذا فالظاهر من

هذا التنزيه بان علمه بالاشيا نفس الاشيا ويدل عليه
قوله وكلام شارح الاشارات يحوم حول ظاهر كلام الشفا
فان ما قرره شارح الاشارات هو ان علم حضوري بعين المعلومات
علي نحو ما فصله بقوله فان العاقل الي اخر ما ذكره ويمكن
حمل كلام الشيخ ايضا علي العلم الحضوري الذي حققه صاحب
المحاكمات ووجه الاولويه هو انه يلزم علي ظاهر الاشارات
كون الشي الواحد قابلا وفاعلا لشي واحد وكونه تعالي
محلا للتكثر وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافيه
هذا ويحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اولي وهو ان واجب
الوجود اولي بان يكون عالما من تلك الصور القايمه سوا كان
بطريق قيامها به تعالى او بطريق العلم الحضوري وعلى هذا يكون
علمه عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفا فتامل
قوله واعتبر من نفسك الي اخره رفع لاستبعاد كون العلم
بالمعلول نفس المعلول بان الصورة الحاصلة في نفسك ه
معلولة لك وتتعقل اياها بنفسها من غير ان يتضاعف فيك
الصور مع انك لست علة مستقلة لها قوله بل انما تتضاعف
اعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة الاول اعتبار
كونك عالما بتلك الصورة بذي الصورة واعتبار كونك عالما
بتلك الصورة بنفسها والثاني اعتبار كون تلك الصورة
منكشفا بها المعلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة منكشفا بها
نفسها عندك ومن هنا علم حال التركيب قوله ولا نطبع

الي اخره



الي اخره دفع لما يتوهم من ان منشا العلميه للصورة بنفسها
انما هو الحلول دون المعلوليه ووجه الدفع ان الحلول شرط
في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلها بنفسها
فلو حصل لك بوجه آخر غير الحلول لحصل التعقل المذكور
قوله واذ قد تقدم هذا فاقول الي اخره لما استحصل
الشارح ظن المتكلم بمطلوبه بالمقدمات الخطابيه السابقة
برهن علي المطلوب بانه قد ثبت ان المبدء الاول عالم
بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله والعلم بالعلة علم بالعلم
بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس
تعقله فانه لما كانت العلتان متحدتين لزم ان يكون المعلولان
متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار
كذلك تغاير المعلولين كذا نقل عن المحاكمات قوله
ثم لما كانت الجواهر العقليه الي اخره دفع لما يقال ان كون
علمه تعالي حضوريا يشكل بالمعدومات والحاصل ان مثل
المعدومات متقررة في الجواهر العقليه وهي بما تقرر فيها
حاضرة عنده تعالي فلا اشكال قوله من غير لزوم محال
من المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات
في الرد علي الشيخ من كون الشي الواحد قابلا وفاعلا
لشي واحد وكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة تعالي عن ذلك
وكونه لا يوجد شيا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور

الحالة ننبه الي غير ذلك قوله قلت هذا الكلام الي اخره محصل
الابحاث الخمسة الاول ان قياس المعلول الاول علي الصورة
القايمة بالنفس لايتم فافهم قوله بل يكاد يكون مصادرة لان
المدعي وهو الحصول بالصدور اي الحصول عن الشي يستلزم
كون الصادر علما وقد انجر اخر الكلام الي تصريح هذا الدعوي
في الدليل ولعله لامكان اخذه بالوجه العام قال يكاد ولم
يقل يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه اخر اعم بحسب المفهوم
من الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج
قوله نسلم لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده بلا شرط
موقوف عليه بخلاف القابل كذا قالوا قوله نحكم بحث لايظهر
من المقدمات السابقه قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات
الثلاثه الي اخره قال في حكمة العين والعقل الاول الصادر
من المبدء الاول يلزمه الامكان لذاته والوجود من غيره وله
ماهيه جوهرية فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك
وبواسطتها الصورة الفلكيه ويصدر عنه بالاعتبار الاخر عقل
وبالاعتبار الثالث النفس الفلكيه انتهي والظاهر انه يريد
باحد هذه الاعتبارات الامكان وبالثاني الوجود اللازم له من
غيره الذي هو المبدء الاول وبالثالث الماهية الجوهرية
القايمة بنفسها من اراد التفصيل فعليه بشرح حكمة العين قوله
متاخرا عن تعقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالي بها حينيذ موقوف
علي حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الي ما قيل

ان

ان للمنع مجالا فانه يصادم البديهه قوله علي ان ارتسام صور
الجزييات الماديه آه يمكن دفعه بما مر من تحقيق الشارح لمذهب
الفلاسفه في علمه تعالي بالجزييات الماديه قوله وليست
تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
بذاته الظاهر ان هذا اشارة الي اعتراض اخر ومعناه انه
لو فرض الالات الجسمانيه عند الجواهر المجردة حتي ترتسم
فيها صور المحسوسات المادية لا يلزم ايضا كون علمه بجميع
المعلولات بناء علي انه مبني علي كونها معلولة لذاته تعالي بذاته
علي ما يدل عليه قوله ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الي صورة غير صورة ذلك الصورة والالات
ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايضا بناء علي امتناع
كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لاكثر من واحد ويرد
عليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفا
وشارح الاشارات ايضا ولو جعل قوله وليست تلك
الالات تتمة للسابق يعني ليست تلك الالات حتي ترتسم
فيها الماديات ويكون هي والمرتسم فيها حاضرة عنده انا وقوله
بل نفس تلك الجواهر اشارة الي اعتراض اخر فيرد عليه انه
لو اريد ان نفس الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فحصولها
له تعالي عين عقله تعالي اياها دون الصور الحاصلة فيها فلا
يكون معلومات له تعالي ولو اريد ان الجواهر معلولات لذاته
باستقلال الذات كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق من استناد

علي المعلولات
صح

الممكنات كلها اليه ابتدا وكون كلها معلومة له تعالي ولو
اريد ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف
الصور فان الذات ليس مستقلا ولو كان المو ثر هو فقط
فيرد عليه انه لم يشترط احد هذا في المعلول لكونه معلوما
للفاعل ولو اريد انها معلولة من حيث الذات لا الذات
والاعتبار معا فلا يكون تلك الجواهر معلومة بهذا الاعتبار
فيرد عليه لم يشترط عليه احد في كون المعلول علما صدور الاعتبار
فيا ليت شعري ماذا اراد الشارح بهذا الكلام فان كثيرا
من كلماته رموز لا يتلقى بالقبول ولا نسرع بالرد كما نقل
بعض تلاميذه انه قال كذلك في تعليقات كتبها علي بعض
مواضع حاشية الشارح علي الشرح الجديد للتجريد قوله
الثامن الي اخره نقض اجمالي بلزوم الفساد وهو عدم صدور
المعلول الاول بالاختيار قوله يتوقف عليها الاختيار قيل
عليه انه يظهر من كلامه هاهنا ان الاختيار صفة غير القدرة
يتوقف علي القدرة ولم يثبت صفة اخري ورا السبعة
او الثمانية وايضا يظهر من تفسير الاختيار هاهنا وتفسير
القدرة بما سيجي بمعني انه ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل ان
القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة هاهنا
وقع في البين لا ينفع في حسم مادة الشبهة فان الاختيار
لا يتوقف علي الارادة بل عكسه ظاهر واجيب عنه
بان المراد يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه

لا في نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة هذا ويمكن ان
يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة وازليته لا ينافي
توقفها علي الصفات الثلاثة فان تقدمها عليه بالذات او
مجموع الثلاثة وتوقفه علي كل واحد منها ظاهر لا انه مناف
للتفسيرين كما ذكره القايل فتامل قوله والا لزم الدور
او التسلسل الاول علي تقدير كون الاختيار الموقوف
والموقوف عليه واحدا فهو محصل الدور او علي تقدير
التغاير وعود السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني علي
تقدير عدم عود السلسلة قوله لا يكون صدور المعلول
الاول بالاختيار وايضا يلزم التكثر في الصفة الحقيقيه
وهي العلم كذا قيل وفيه تامل قوله فيلزم ان يكون للحوادث
وجود ازلي في علمه تعالي الي اخره زاد بعضهم فيلزم تكثر
الصفات الحقيقية تعالي عن ذلك بل عدم تناهيها لينطبق
الجواب بانه بعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشيا علي
السوال ثم اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات من
الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم علي الافعال الاختيارية
وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه
قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان تشبث بامتناع
نفي العلم عن الواجب تعالي في وقت فهذه المقدمة كافية
في اثبات الوجود العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين
السابقتين اقول الظاهر ان هذين السوالين لدفع

الاعتراض الثامن علي المحقق الطوسي المبني علي كونه تعالي فاعلا
بالاختيار في جميع معلولاته وسبق العلم علي الافعال الاختيارية
كما يدل عليه قوله ولا يخفي عليك انه لا يمكن مثل ذلك الي اخره
فمحصل السوال الاول انه يلزم حينئذ قدم الحوادث
بنا علي وجوب سبق العلم علي الافعال الاختيارية فيلزم وجود
الحوادث في علمه تعالي في الازل فيجب قدمها لقدم علمه بنا علي
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالي ولا يجوز قيامها بذاته
تعالي في الوجود العلمي السابق علي حدوثها حتي يقال ان قدمها
في ذلك الوجود قدم لصفاته تعالي لانه يلزم التكثر علي ذلك
التقدير والجواب انه بعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع
الاشيا فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر
وقدمها باعتبار هذا الوجود قدم لصفته تعالي فظهر انطباق
الجواب علي السوال والاحتياج الي المقدمتين السابقتين
للزوم الفساد المذكور وهو قدم الحوادث وبالجملة اثبت الشارح
هاهنا العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها واثبات ازلية
العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها بالاختيار ظاهر فتامل
ويمكن ان يكون هذا سوالا بلزوم محذورات احدها لزوم تكثر
صفاته الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور
الغير المتناهية ولكن في الجواب اشعار بدفع الثاني لظهور
ان قدم العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن ان
يكون هذا سوالا واردا من اثبات علمه تعالي بكلا التقريرين

وبعد

وبعد تحقيق الجواب بين فساده علي تقرير شارح الاشارات
وسر جريانه علي سياق المتكلمين وما تبقي علي مذهب الحكما فانهم
قوله او ينتهي الي وجود واجب وكلاهما محالان اي الي وجود
يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه مختارا
وكون الانتها الي هذا الوجود محالا مبني علي الاصل الذي بني
عليه الاعتراض الثامن علي المحقق الطوسي وهو انه تعالي
فاعل بالاختيار في جميع معلولاته ولو قال الشارح والاول محال
فتعين الثاني فلا يثبت الاختيار في جميع المعلولات لكان
اوفق بالمقصود اذ المقصود من هذين السوالين دفع تلك
القاعدة لدفع الاعتراض الثامن علي ما يظهر من قوله ولا يخفي
عليك انه لا يمكن مثل ذلك علي التقرير الذي قرره شارح
الاشارات فتامل فيه قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة في علمه تعالي وكون وجودها فيه عين علمه بها قوله
جار علي سياق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تعالي زايدة
علي ذاته وحينئذ اي حين ما بساق مذهب المتكلمين واجري
التحقيق المذكور بكون علمه تعالي الي اخره قوله ومعني العلم
الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان
يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة
منحلة الي صور كل واحد عند تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ
اجمالا لا تفصيلا حتي يلزم الصور المتعددة الغير المتناهية قال
ابن سينا ان الشي اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظا للعقل

ممتازا عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال وقال
اذا حصلت الماهيه معقوله حصلت وقد حضرت الاجزا بالاضطرار
في العقل ولا يجب ان يكون الاجزا ملاحظة منفردا بعضها عن
بعض بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهوله عنها والتفاته الي شي
اخر لكن يكون عنده حالة بسيطه هي مبدء تفاصيل تلك
الاجزا هذا ونظايره من الاحساسات ما اذا راينا اشيا كثيرة
دفعة فلا شك انا نجد في ابتدا الامر حالة اجماليه ثم اذا احدقنا
النظر الي كل واحد حصل حالة اخري نفصلها ونميز بعضها
عن بعض بتلك الحالة مع ان الابصار في الحالتين واقع فالحالة
الاولي شبيهة بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيلي واعلم
ان الامام الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق
للعلم الاجمالي بل لابد من العلم بالاجزا علي سبيل التفصيل
عند العلم بالمركب والا لزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزا
عند العلم بالمركب واما العلم بالاجزا علي تقدير عدمه وكل منهما
بط بيان اللزوم انه اذا علم المركب مجملا اجزاه فلا يخلوا
اما ان يكون العلم بالاجزا حاصلا اولا فان لم يكن لزم الامر
الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزا يكون تلك الاجزا متميزة
في الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيازها عن غيرها فيكون
معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه انا لا نسلم ان
العلم بالاجزا يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم للزم
من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز فيلزم من العلم بشي

وهذا هو الامر الباعث على القول بان مبدا التصور كما قال السيد فيما نقل عنه على شرح المواقف

العلم

العلم بامور غير متناهية وانه محال علي ان هذا الوجه
مبني علي ما فهمه المتاخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي
من ان العلم الاجمالي هو العلم بالشي مع عدم العلم بامتيازه
عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم به مع العلم بامتيازه عن
غيره وهو ليس بشي اذ ليس هذا اختلافا في نفس العلم
بل هو اعتبار انضمام علم اخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما
يعتبر العلم بالشي مع العلم بامتيازه ومع عدمه يمكن ان
يعتبر مع العلم بامر لازم او ملزوم له ومع عدمه فالصواب
في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ
كذا ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع
والثاني انه ان لم يحصل لبعض الاجزا صورة في الذهن
عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه
وان حصل لكل جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول
بط فتعين الثاني وهو ان العلم به يستلزم العلم باجزايه
مفصلة واجيب عنه بانه حصول صورها لا يستلزم
كونها معلومة تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها و
بيان ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شي قصدا اولا
فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره
والتفت اليه ممتازا عنده عن غيره كما يشهد به الوجدان
واذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فربما يلاحظه ولم
يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا والاول هو العلم

التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور
المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد الاولي هو ذلك المركب
واما اجزاوه فهي مقصودة له بالقصد الثاني علي قياس
الوجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده
الاول ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزايه فهي داخلة
في قصده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان
ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزاوه مرتسمة فيه قطعا لكن
لا يجب كونها ملحوظة متفردا بعضها عن بعض عند العقل
بل ربما يكون عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك
الاجزا بلا اكتساب جديد فاذا وجه ذلك المصور عقله الي
الاجزا تمثلت فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت
بين الاجمال والتفصيل راجع الي نفس العلم بالشي لا الي
انضمام علم آخر اليه فان المعلوم نفسه قد يكون ملاحظا له
بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع
كونه معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره سيد المحققين قدس
سره ولا يخفى ان كون علمه تعالي صورة واحدة منحلة الي
صور الاشيا كما في العلم الاجمالي علي ما قاله الشارح من
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مشكل اذ يلزم اما انطباق
صورة واحدة علي اشيا متباينة واما عدم معلومية جميع
الاشيا له تعالي عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة
الكل المجموعي ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل انما يلزم

لوكان

لوكان مخطرا بالبال كصورة الكل وفرق بين الاجمال والتفصيل
بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من بعيد ثم تحدق النظر
اليها فان المبصر في الحالتين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي
علي ما قالوه فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة
ولا يخفي ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من
بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة هي الاخطار بالبال
فكيف يمكن ان يقال ان الاجزا مشاهدة وليست مخطرا
بالبال ولو سلم فالقول بعدم الاخطار في الواجب واثبات
التفاوت في معلوماته بحسب علمه تعالي لا يخفي ما فيه
اللهم الا ان يقال كون علمه تعالي اجماليا ليس الا بمعني
ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد من تلك المعلومات
معلوم له تعالي بذلك العلم الواحد كذلك كل واحد منها مخطر
وملتفت له تعالي بالتفات واحد هو عين ذلك العلم
واخطار كذلك وتشبيهه بابصار جماعة دفعة من غير تحدق
النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقرب من وجه
ومبعد من اخري علي ما هو شان امثال هذا التشبيه في
امثال هذا المطلب قوله من التمثيل الذي ذكروه
من حال المجيب عن مسيلة بعلم جوابها اجمالا قال
المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما اذا
سيل عن مسيلة معلومة لنا فقبل الشروع في الجواب
نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبدء التفصيل المعلومات

التي في تلك المسيلة واذا شرعنا في الجواب وبينا المعاني
واحدا واحدا تمثلت واضحة عند العقل ممتازة ولو
تامل متامل وفتش احواله يجد اكثر معلوماته كذلك لا
تفصيل لاجزايها عنده لكن له الاستحضار والتفصيل
فتوهم الشارح الجديد ان الا العلم الاجمالي علم بالقوة حيث
قال وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة
هي مبدء تفاصيل تلك المسيلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه
بل هو علم بالفعل نظرا الي الجملة من حيث هي جملة وبالقوة نظرا
الي التفاصيل التي في ضمنها وقوله فانه لو فرض ان الامر في
المثال كذلك آه معناه ان توهم الشارح الجديد ساقط
فان المجيب في تلك الحالة عالم اجمالا بتلك المسيلة بجميع
اجزايها بالفعل ولين سلم ان العلم بكل واحد من الاجزا بالقوة
فلا نسلم ان الحال في الممثل له كذلك والغرض من المثال انما هو
توضيح وتقريب الي الفهم ولا يضر عدم مطابقته للممثل له
اذ يكفيه المناسبة في الجملة وهي انه كما ان تلك الحالة البسيطة
مبدء لتفاصيل تلك المسيلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي
فيه سبحانه وتعالي مبدء لتفاصيل الاشيا خلافا لها في الخارج
قوله وقد حقق ذلك اي كون العلم الاجمالي علما بالفعل اوكون
الغرض من المثال هو التوضيح وقولهم التمثيل ابراد فرد
من افراد الكلي لايضاحه علي سبيل التغليب بخلاف المشاهد
فانه جزي يذكر لاثبات القاعدة والاول انسب بقوله

في

في الكتب العقلية قوله فيبقي ان تلك الممكنات الموجودة
في علمه تعالي اهي قايمة بانفسها او بذاته تعالي اي لا يخلو
عن هذين الشقين باعتبار الوجود العلمي لامتناع كون
وجودها عين علمه الذي هو عين ذاته تعالي علي مذهب
الحكما اذ يلزم حينيذ اما كون ذاته شبيها للعالم او الاتحاد معه
بالحقيقة وكلاهما مح تعالي عن ذلك علوا كبيرا هذا علي ما
ذهب اليه ارباب الظواهر واما علي ما ذهب اليه العارفون
القايلون بوحدة الوجود وانه لا شي حقيقة في الوجود
الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات في علمه تعالي عين
علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين
ذاته عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان
التي هي ماهيات الاشيا وحقايقها ويسمونها بالاعيان
الثابتة عكوس وتجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو
عين ذاته فلا يتصور فيها الحلول والارتسام لاقتضايهما
المغايرة فحال علمه بذاته مع علمه بمعلولاته كحال ذاته
مع معلولاته وهذا الكلام يعلو عن طرز علم الكلام ولذا
لم يلتفت اليه الشارح علي تحقيق الشارح علي ما ذهب
اليه العارفون انما هو كون علمه تعالي حضوريا علي ما بينه
في تعليقاته علي الزورا قوله وهي في هذا الوجود متحدة
فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالي تكثر
صفاته الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين وفيه تامل اذ تكثر

الصفات الحقيقية امر لازم علي سياق المتكلمين والكلام فيه
والظاهر ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير المتناهيه
في علمه تعالي حتي لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل
قوله ويمكن ان يذهب الي الاحتمال الذي ابرم بعض المتاخرين
الي اخره قد استوفينا هذا البحث فيما سبق الا انه سنح لي
هاهنا في وجود المعلومات في علمه تعالي علي مذهب المتكلمين
والحكما علي الاحتمال الذي ابداه الشارح الجديد للتجريد
تنبيه فلا باس بذكره فاقول كما ان المراة سبب للانكشاف
بسبب العكوس الغير الموجودة علي قول الاشعة كما قرر كذلك
علمه تعالي سوا كان غير الذات او عين الذات سبب للانكشاف
بسبب صور المعلومات الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود
لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه وكما ان العكوس غير
قايمه بالمراة والا لاختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذلك
المعلومات في الوجود العلمي غير قايمة بشي ومن هذا تبين
انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعدوم الصرف ولا التكثر في
ذاته تعالي ولا قيام شي بذاته تعالي علي مذهب الحكما حتي
يكون شي واحد قابلا وفاعلا ولا تعدد القدما لانها موجودات
علمية لكن يبقي انه يلزم القول بامور غير متناهية مقررة في
علمه والاجمال في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف
بالماهية للعلم علي الاحتمال المذكور اللهم الا ان يقال انها
في تلك الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من

تشبيهها

تشبيهها بالعكوس فتامل وانصف ولا تجعله تشبيهات ما
حتي لا يبعدك عن المرام بمراحل فان امثال هذه التشبيهات
في امثال هذا المطلب مقربة من وجه ومبعدة من اخري
علي ما ذكره الشارح في الزورا واشرنا اليه فيما سبق قوله
ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية الي اخره دفع لتوهم ان
يقال القول بوجود الاشيا في علمه تعالي قايمة بانفسها قول
بالمثل الافلاطونيه وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم
بالقول المذكور ووجه الدفع ان المثل الافلاطونيه جواهر
مجرده موجودة في الخارج قايمة بذاتها بخلاف ما اجري في
الممكنات فانها وان كانت قايمة بذواتها الا انها ليست
موجودات خارجية كالمثل بل موجودات علمية فلا يمكن
حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات اعم
فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق جميع افراد
الاعم يستلزم القول بتحقق جميع افراد الاخص ايضا قوله
وهذا اقرب اي الي القبول والحق مما قيل ان علمه اه وفيه
اشارة الي ما فيه حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو
الصواب وقوله وذلك لان كون العلم بالعلة الي اخره علة
لاقربيه ما قاله وبعد ما قيل قوله لو سلم انه كذلك اشارة
الي منع سببيه العلم بالعلة للعلم بالاخر فان قلت انهما
باعتبار وصفيهما متضايفان مشهوران قلت ان المتضايفين
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهوريين او تحقيقيين قوله

بالمعلول لان العلة والمعلول
متباينان ولا يجب ان
العلم بالمدعما سبب
للعلم صح

واعلم انهم ذكروا الي اخره هذا اعود الي الدليل المذكور للانظوا
ليبطله بدليل اخر قوله ولو صح ما ذكروه لامكن ان يقال
اي ان يثبت المطلب بدليل اخر غير ما ذكروه وهو ان يقال
ان من جملة احواله آه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب
علي ما لا يخفي وهذا القول باطل اذ يلزم حينئذ من علمنا
بذاتنا علمنا بجميع الاشيا فما ذكروه ليس بصحيح قوله
وفيه ما اشرنا اليه بقولنا والقول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترتضيه الفطرة
السليمة قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلوا عن طور
علم الكلام قال في الزورا ليس المعلول مباينا لذات العلة
ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شيونه
ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول
اذن ليس الا اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته
الي العلة علي النحو الذي نسب اليه كان له تحقق وان
اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا فالثوب اذا
اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا
للقطن ذاتا علي حدة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال
الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر
ولا تظهر ابدا ايضا هذا وبعد هذا الكلام ينكشف اسرار من

جملتها

جملتها سر علمه سبحانه وتعالي ويكون حضوريا بلا دغدغة
علي ما بينه الشارح في تعليقاته علي الزورا ويمكن ان يكون
عين ذاته علي ما بينا فيما سبق قوله بل يكون مع اعتبار قيد
عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته
مع قيد الاول اعتبار للقيد في العالم والثاني في المعلوم و
هكذا اذا اعتبر في كل قيد غير ما في الاخر وكل التقادير بط
اذ الكلام في عالمية الذات ومعلوميته لا الاعتبار ولا شك
انه اذا قيل هذا الشي باعتبار عالم بنفسه من حيث هي
لو هذا الشي بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار له او بلا اعتبار
عالم به باعتبار اخر فهو يرجع بالحقيقة الي عالمية الاعتبار او
معلوميته او كليهما فان قلت الحاضر عنده او الحاضر
او كليهما انما هو مجموع الذات والاعتبار معا ولا محذور لان
الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي قلت
فيكون الذات ايضا كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور
وهو ان حضور الشي عند نفسه يستلزم مغايرة الشي
لنفسه قوله ونفي النسبة قد يكون للوحدة الي اخره
ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق بوجود الموضوع
وانتفا المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفا الموضوع قوله
وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع قيد الي اخره وفيه
ما ذكرنا سابقا اللهم الا ان يقال حكم المجموع باعتباره قد يخالف
حكم الاجزا فان قلت اذا كان المجموع حاضرا فلا بد من

حضور كل واحد من الاجزا علي مايشهد به البديهة قلت هو
كذلك في الحاضر ولكن لا نسلم في الحاضر عندهم فنختار ان الذات
مع قيد عالم به من حيث هي وهذا سر اختيار الشارح لهذه
الصورة هاهنا بالذكر فتامل قوله ومقدم الشرطية بالنسبة الاولى م
الي وجود العلم دايم الوقوع فانهم ذهبوا الي ان مشية الفعل
الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح منه
ترك الفعل وهذا مبني علي ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه
اولي من تركه وليس كذلك باب درنك دخال وحظ جه
حاجت ردي زيبارا والحق ان المشية اللازمة لذاته انما
هو المشية المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا
يزال حتي يكون منفردا بالقدم الزماني فانه من خواص
الالوهية قوله وامتناع الترك بسبب الغير وهو علمه
بان الترك نقص قوله كما ان العاقل يغمض عينه كلما قرب
ابرة الي اخره قال الامام حجة الاسلام ان هذا يلحق بالافعال
الطبيعية في كونه ضروريا كصرف الانسان الماء عند
وقوعه علي وجهه والجبر ظ في الافعال الطبيعية قوله
لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح الي اخره هذا دليل
لعموم القدرة ساير الممكنات علي مايفهم من المواقف و
شرحه قال فيهما قدرته تعم ساير الممكنات اي جميعها والدليل
عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته

لموقعلج

الى ذاته

الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
يمنعان المقدورية ونسبة الذات الي جميع الممكنات علي السواء فاذا
ثبت قدرته علي بعضها ثبت علي كلها وهذا الاستدلال مبني علي ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشي وانما هو نفي محض لا امتياز فيه
اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الي المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة له ولا صورة
خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بقدرته تعالى دون
بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى
قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون ممكن
اخر وعلي التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على
السواء انتهى واما اصل القدرة فقد استدل عليه من حدوث
العالم بان ايجاب العلة تامة يستلزم قدم المعلول وقد تفرد المصنف
ببرهان بديع لهذا المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان
اردت الاطلاع فعليك بالمواقف وشرحه قوله ولان الامكان
مشترك بين الممكنات دليل اخر ايضا علي عموم القدرة كقوله
ولان العجز عن البعض نقص الخ قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار
الخ اورد عليه بان اختياره في جميع الممكنات اول المسئلة وان
اراد اختياره في الجملة فمسلم لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات
اليه تعالى اختياره في الجميع لجواز ان يصدر عنه تعالى شي بالاختيار
علي ما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشي الاشياء
الاخر بالايجاب او يعجز عن الواجب بسبب ذلك الشي كما يلزم فعل
لفعلنا بحيث لا نستطيع علي ترك الفعل الثاني واجيب بان المراد بالا

ختيارهم

مزان يكون بواسطة او بلا واسطة واقول لا احتياج الى هذا الجواب
بعد ما قرر انه لا موثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة اليه
تعالى ابتداء وعلى هذا كان الاولى ان يقول من الاستناد الى الواجب بدل
الانتهاء ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري
بقي انه تعالى موجب بالنظر الى صفاته كما يقوله الاشاعرة مثل صفاته
تعالى صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار
فالمراد بالممكنات ما عدى صفاته قوله فعل الله تعالى ومقدوره زاد
قوله ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولو كانت خارقة للعادة
لا تدل على التصديق كما لا يخفى قوله ان الارادة مدلول الامر او لازمة له
اورد عليه انه اراد ان يستفيد من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا بها
على عدم كونها مرادات له تعالى بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من
انتفاء الامر انتفاؤها فوجب حينئذ ان يقول بدل قوله او لازمة او ملزومه
لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم واجيب عنه بان الارادة
لما كانت لازمة الامر وضد الشرور والمعاصي من الخيرات والطاعات مامورا
بها فيكون مرادة فلا يكون الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع
ارادة الضدين اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامر
في الشرور والمعاصي على نفي كونها مرادين بل بوجود الامر في ضدهما
نعم لو استلزم انتفاء الامر في احد الضدين وجوده في الاخر لامكن
تنزيل عبارة الشارح على ما ذكره المجيب وليس كذلك والحمل على غلط النسخة
يأباه قوله في الجواب ان الامر قد ينفك عن الارادة فانه نفي للملزومية
لا للازمية وحمله على تحقق الارادة بدون الامر لا يخلو عن تمحل فتامل
قوله والرضاء هو الارادة اجيب عنه بان الرضاء ترك الاعتراض والله
يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به وكان الشارح لم يتعرض لهذا

الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضاء من اخر كلامه كما سيعلم ان شاء
الله تعالى قوله وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء الى قوله لا باعتبار
الفاعل يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده
اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب
الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به لا باعتبار
وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو
باطل اجماعا فائدة قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على
قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على
احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي
مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جملها على احسن الوجوه واكملها
والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي
تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم هذا فان قلت
اذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف يتصور كونه فعليا وسببا لوجود المعلوم
على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه الشارح في رسالته الجديدة قلت
العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم
ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته
يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي
كونه سببا لوجوده صرح به سيد المحققين قدس سره في حاشيته على الشرح

ذاتية

المترتم للتجريد ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا
فلا يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون خالقها مستحقا
للذم فيكون منكرا بل هما شرعيان حاصلان بامر الشارع وهو ابد تعالى
ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله قلت ويلزم في المثال
المذكور الخ هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لابتنائهما على الفرق بين الارادة
والامر حاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون المطيع عاصيا فان العبد
اذا خالف السيد في امره مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكر والحال
انه اذا خالفه ولم يات بالمامور يكون مطيعا لاتيانه بما يرضاه وكذا
يلزم كون العاصي مطيعا فان العبد اذا اتى بما يرضا السيد مع انه خالفه
يكون مطيعا والحال انه اذا اتى بما يرضاه ولم يات بالمامور يكون
عاصيا لعدم اتيانه بالمامور ومخالفته له فيما امر به قوله ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة
لان السلطان يقول انما تاتي بالمامور لرضاك قيل انما لم يقم عذر اذا علم
العبد رضاه واراد تعالى وكان لارادته تاثير في فعله والا فيقول السيد
لا دخل لارادة تعالى في فعله وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا يعلمها
ايضا فانما يخالف لانها عادته لكن لا يضر فيما نحن فيه لان الممثل له
وهو الواجب لارادته تاثير في فعل العبد بلا ايجاب قوله ويمكن ان
يقال الخ حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها والرضا والتمييز
بين الامر الذي تؤذن به الطاعة والمعصية والذي لا تؤذن به فان
الاول هو الامر التدويني التشريعي والثاني هو الامر التكويني الذي هو
عين الارادة والرضا اعني ترك الاعتراض انما يترتب على موافقة الاول
دون الثاني اذا خالف الاول قوله وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال
اي ما يصح منه الدرك والفعل فالحياة في حقه تعالى انما هو كونه بحيث يصح ان

يعلم

يعلم ويقدر ووافقهم ابو الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة
لكان اختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت بصفة اخرى لزم التسلسل في
الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المصنف في المواقف بان الحق ان ذاته
تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص
بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح قوله وهو عندنا صفة زائدة على نفس
الصحة فان جعل امر علة صحة العلم ليس اولى من نفس صحة العلم من اراد
زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به المصنف في المواقف قوله
وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا نعلم بالبديهة
انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل لنا حالة اخرى مشتملة
على الاولى هي الابصار وكذا السمع فكذا في حقه تعالى السمع والبصر صفتان
زائدتان على العلم لظواهر النصوص الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات
ولم يثبت بانهما صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم
كان حكمهما حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم
يتعرض لخصوص ادراك سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو
رجع الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات
الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر
وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات
مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج الى الالة انما هو في حقنا
قال الشارح في الرسالة الجديدة ليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري
على هذا اي على ارجاعهما الى العلم مع ان شيمته وطريقته المحافظة
على ظواهر النصوص قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها لقصورنا

والتكليف انما هو بمعرفة الله بحسب الوسع فانهم انما كلفوا بان يعرفوه
بالصفات التي الفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقايص الناشية عن
انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا
سميعا بصيرا كلف بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب
النقايص الناشية عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى
واجب لذاته لا لغيره علم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات
مريد لجميع الكائنات وهكذا في ساير الصفات ولم يكلف باعتقاد
صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف
به امكنه تعقله بالحقيقة ومن هنا ظهر سر قوله عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه مع انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره **قوله**
ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية
فلا يشارك فيه غيره فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او جزئه او
بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا
في فرد بل يمتنع فرد اخر له فعلى هذا يكون المراد بالكلي في قوله لم يكن له
ماهية كلية الصادق على كثيرين وهو احد معنى الكلي كما سبق في الشرح
والحاصل ان واجب الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع غيره لان
تعينه ووجوده وكذا وجوبه عين ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد
الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة ح عين الذات في كليهما لزم
ان يكون قولها على كثيرين لذاتها فيلزم عدم تحقق الماهية بواحد
وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد ان
يكون التعدد بواسطة امر اخر غير الذات فيحتاج ح الى الغير في وجوده
فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا
هف فان قلت لم لا يجوز ان تختلف الماهية في ذلك التعدد ويكون نوع

كلامنهما

كلا منهما منحصرا في فرده قلت لانه ح يكون الوجود ووجوبه عارضين
لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما لمعروضه او لما خالفه غيره فيه
وكل منهما باطل اما الاول فلاستلزامه كون الشي علة لوجود نفسه واما
الثاني فلما مضى وهذا تفصيل ما ذكر الشيخ في التعليقات من ان وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا
وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه من ان البراهين
التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية
واما اذا اختلف فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر به الى الان ومنهم
من علل كلامه بان كل واحد من الوجود والعين جزئي حقيقي فلو كان
له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم
ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان هذا
ولا يخفى ان الماهية الكلية عين افرادها التي هي الجزئيات وكانه غفل
عن تمثيلهم للكلي المنحصر في فرد مع امتناع غيره بالواجب **قوله** وقد
يستدل عليه اي على نفي المثل عن الممكنات كما هو مذهب الاعتزال فان
هذا الدليل تخصيص بغير وتفصيله انه لو كان له تعالى مثل اي مشارك له
في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول باطل لما قرر
من برهان توحيد الواجب على ما فصلنا انفا وعلى الثاني يمتاز كل من الواجب
والمثل الممكن عن الاخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب والامكان
من لوازم الماهية المشتركة بين كل منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل
وانه باطل للزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن
واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب
من الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر
انه لو قال منها ولد الامر لو كان له مثل لكان ممتازا عن الاخر بخصوصية

فيلزوم التركيب المنافي للوجوب توجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب مع
معروض الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة للعوارض النفس مع
العوارض قوله واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية
او بحصر المعبودية قد يتوهم منه ان المعتقد لاحدها فقط مؤمن موحد
وليس كذلك اذ ما لم يعتقد الثلاثة لا يكون موحدا ويدفع بان هذا مبني
على استلزام كل واحد منها للاخرين اما استلزام المعلول للعلة او العلة
للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث
بالنظر الى الثاني فعدم اعتقاد الثلاثة عند اعتقاد واحد منها انما هو
عناد محض فان شئت ايضاح ما قلنا فاسمع لما نتلو عليك اعلم ان منشا حصر
المعبودية حصر الخالقية ومنشا حصر الخالقية حصر وجوب الوجود وذلك
لان التوحيد المطلوب به كل احد انما هو اعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها
والمراد بالالوهية على ما في شرح المقاصد هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية
اي الاستحقاق للعبادة من خواصها وقد تقرر ان العلة الحقيقية ما يكون
مصدرا لفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث
هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود
نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي والماهيات الممكنة
كلها في ذاتها بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مصدرا بالفعل واما
وجودها فان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلقه
بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصح مصدرا حقيقيا لما
هو بالفعل كذا نقله الشارح في الرسالة الجديدة عن بعض المحققين اذا
تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتاكد الذي هو
عين الماهية الذي هو الواجب فاذا لا مؤثر في الوجود الا هو وتاثير النار
في التسخين ليس بالحقيقة بل انما هو مبدا الاعداد وهذا الحكم مما اتفق

عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة فظهر على المتامل منشائية
حصر وجوب الوجود لحصر الخالقية واما منشائية حصر الخالقية لحصر المعبودية
فيؤخذ من قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فان
فيه دلالة على ان الله الذي خلقكم واعمالكم هو المحقوق للمعبودية لا غير وكذا
قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فما اجهل المعتزلة حيث يقولون نحن
اصحاب العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناء على ان القدم الزماني
ايضا من خواص الالوهية مع اثباتهم شركاء لا تحصى لقولهم بكون العباد
خالقا لافعالهم فان الخالقية ايضا من خواصها وهو منشا لحصر المعبودية
نعم يخصونها بالخالقية للجواهر وقد تبين بطلانه فيما سبق ومن هذا
ظهر سر استدلال جمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان التمانع
على ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا
انيا وبالنظر الى القسم الثالث لميا لا يخفى على المتامل في هذا المقام فاحفظ
هذا التحقيق فانه بالموحدين حقيق والله ولي التوفيق ثم انهم
ذكروا للتوحيد مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو اول فتوحات
السالكين الى الله تعالى وهو ان تتحقق بعلم اليقين ان لا مؤثر في الوجود
الا هو وقد انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء حجاب القوة الفكرية
او اقتبسه من انوار مشكاة النبوة فان مذهبه قليلا ما يخالف ظاهر الكتاب
والسنة ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يوكل اموره كلها الى الفاعل
وقد اشرنا اليهما فيما سبق قوله وقد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل
اشارة الى الدليل الاول وانما لم يقل وقد مر دليله لان عنوان مطلوبه نفي المثل
او لانه كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل الا وقيل في قوله فيلزم التركيب المنافي
للوجوب اشارة الى دليله وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك
افراده في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يمتاز

بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب في افراده ويرد عليه
ما ذكره ابن كمونة من ان حاصل هذا البرهان ينتج استحالة وجود واجبين
متساويين في الماهية ومن الجائز ان يكون موجودان مختلفان
يختص نوع كل منهما في تشخصه ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما
كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين اندفاعه
على الدليل الاول عما فصلناه سابقا قوله فتامل ليس الامر بالتامل
اشارة الى منع لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على التقدير الاول
مستندا بجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط
والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع
هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط ولا
شك في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون المجموع
فاعلا فان قلت اذا لم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يكون
هناك مجموع وراء الاحاد قلت بديهة العقل تحكم بوجود مجموع
وراء الاحاد اذ وجود الكل عند وجود اجزائه ضروري كما سبق
فان قلت ان هذا المتعدد يوخذ تارة مجملا وتارة مفصلا
وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام
اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان
كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هذا الواجب
وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال والتفصيل
انما يوجبان التغاير في الملاحظ لا في الامر الملحوظ فالموجود في
الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما
علة للاخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث

التفصيل

التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة
اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور على
اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما جاز
كون اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان
في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخرى بحسب ذلك الوجود
لكنهما في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخرى في
هذا الوجود فان قلت لا نسلم احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل
تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن يحتاج الى فاعل مستقل بما
اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت هذا تخصيص في المقدمة
الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة
على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح
باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من
البراهين في شيء من المواد هذا هو التحقيق الذي افاده الشارح في
بعض رسايله وقيل وجه الامر بالتامل انا لا نسلم انه يلزم على التقدير
كون الواجب معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه
ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء
كان التركيب من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة
احتياج الجزء الى نفسه سواء كان الجزء علة فاعلية للكل اولا واورد عليه
ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج ملزوم لاحتياج الاجزاء مطلقا
بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير انضمام شيء اخر اليه الى الفاعل
انما هو احتياج الاجزاء كلها او بعضها على ما يشهد به بديهة العقل
والمثال الاخر المركب من الواجب والممكن فان العلة الفاعلية له انما هو
جزء الواجب وعليته للكل باعتبار جزئه الاخر والشارح سلم في رسالة اثبات

ير

ج اجزائه

الواجب منع وجوب كون الفاعل المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه
مستند الى المركب من الواجب والممكن وبالجملة الامر بالتامل في هذا المقام
انما هو لدقة الكلام ولدفع ما يختلج في الاوهام واعلم ان الشيخ اشار في
التعليقات الى الدليل المذكور حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا
عليه اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود
الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية فرضت انتج منهما انه لا يتصور
موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى فان هذا الكلام مجمل ما
ذكر مفصلا فتامل حتى تطلع عليه والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق
قوله قد اشير اليه في الاية كونها اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار
كونها دليلا نقليا فصريح لان لولا امتناع الاول لامتناع الثاني او لاحتمال
ان يكون المراد بالاله الخالق بل الواجب او المعبود لكن الملايم للتالي
وهو الفساد الخالق او باعتبار ان المراد حصر الخالق والاية تنفي الجمع الا ان
الدليل الدال على بطلان الجمع يرد على بطلان الاثنين بلا فرق قوله
ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ اعلم ان سيد
المحققين قدس سره قرر برهان التمانع في تعليقاته على حكمة العين
بقوله لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا
يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب
عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه
وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين
وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان
المحال كالمحال محال انتهى واشار قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك
الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه الى انه لو كان امتناع السكون

بنفسه

بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر اياه عجزا لم بخلاف ما اذا امتنع بسبب
تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا ينتقض بصورة التوحيد لان الارادتين
متضادان من مريد واحد فارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع
دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا في آن واحد بخلافهما من مريدين
على ما صرح به بعض المحققين في تعليقاته على شرح العقائد النسفية
قوله واما الثالث فلارتفاع النقيضين ولزوم العجز ايضا كما علم من تقريره
قدس سره للبرهان قوله فالجواب انه لا يخلو اه جواب بتغيير الدليل وارادة
عدم التكون من الفساد والحاصل انه لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه
لو كان فلا يخلو من ان يكون بقدرة كل منهما استقلالا او بقدرة واحد
منهما او بمجموعهما وعلى الاول يلزم توارد المستقلين على معلول واحد
وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الايجاد
والخلق ولعل هذا هو وجه قوله فيما سبق قد اشير فان ظاهر الاية دليل اقناعي
على اثبات التوحيد بلزوم الفساد على تقدير التعدد المستلزم للفساد عادة
ويستنبط منها برهان التمانع وينجر اخره الى ما قرره الشارح في جواب المنع
المذكور على امكان التمانع وهو ليس استدلالا بامكان التمانع ولزوم
الفساد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الاية الكريمة
بالاشارة الى الدليل الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الاية على اي دليل
اقيم من دلايل التوحيد المذكورة في كتب الحكمة بعد تاويل الفساد بعدم
التكون فان مدارها على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد قال
المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين والا لكان
معلولا وقد سبق منا نقله ايضا من الشيخ وتفصيله فعلى تقدير التعدد
يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه مستلزم لعدم تكون العالم واللازم
باطل فالملزوم مثله فظهر سر قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا

علي التاويل المذكور قوله لو اراد الاستقلال قيل المراد من قوله لو اراد
الاستقلال انه لو اراد الشي بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشي بالاستقلال انتهى والفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشي
بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مريد الايجاد والاستقلال
واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا واورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال
ايضا في قوة ارادة الشي بالاستقلال بناء علي ان معناها ارادة الاستقلال
والتفرد في ايجاد العالم فارادة الاستقلال والايجاد يكونان من مريد واحد
وفيه ما لا يخفى لانا نقول اثبات المقدمة الممنوعة و رفع للمنع بابطال
سنده ومحصله انه اذا اتفقا علي الايجاد بالاشتراك فتعلق ارادة كل منهما به
ملزوم المحذور الاول علي تقدير كفاية كل من التعلقين والثاني علي تقدير
عدمها علي ما يشهد به بديهة العقل وما اورد في سند منع الملازمة الثانية
لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب علي المثل المذكور قياس مع الفارق
فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب
تعالى قوله نقال عيسى من راني فقد راى الاب امثال هذه الكلمات كثيرة
في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المومنين
وامام المتقين يعسوب الموحدين علي رضي الله عنه من قوله انا الذي تكلم
بموسى في طوره وما نقل عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس
اسراره من قوله ليس في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني
وامثاله كثيرة قوله كانوا يسمون المبادي بالاباء ويدل عليه قول عيسى
اني ذاهب الي ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليطا حيث قال وابيكم اذ لا يتولد
احد بحلوله تعالى في مخاطبيه ايضا والفارقليط لفظ عبراني معناه الفارق
بين الحق والباطل قوله وانت تعلم ان المتشابهات في القران وغيره من الكتب
الالهية كثيرة وتردها العلماء بالتاويل الي ما علم من الدليل اعلم ان تاويل

المتشابهات

المتشابهات واجب علي ما يدل عليه قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اي عدول
عدولا عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه اي فيتعلقون بظاهره
او بتاويل باطل ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك
والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء تاويله اي طلب ان يأولوه علي ما يشتهونه
ثم التاويل اجمالي علي ما ذهب اليه البعض بناء علي وقفهم علي قوله تعالى الا الله فانهم
فسروا المتشابه بما استاثره الله بعلمه او بما دل القاطع علي ان ظاهره غير
مراد ولم يدل علي ما هو المراد واما تفصيلي بتاويلها الى ما علم من الدليل وردها
الي المحكمات فانها ام الكتاب واصله ترد اليها غيرها وهذا هو مذهب
ايمتنا الشافعية رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا هو المحتمل الذي لا يتضح
مقصوده لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر ويويد هذا المذهب
ما ذكر لبيان الحكمة في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء
ويزداد حرصهم علي ان يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف
عليها استنباط المراد بها فينالوا بها وباتعاب القرائح في استخراج معانيها
والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات وكان الشارح لهذا لم
يلتفت الي هذا المذهب الاولين حيث قال وتردها العلماء بالتاويل الي ما
علم من الدليل والحكيم السنائي في تاويل المتشابهات كلام بيت بدا وقد
تست ووجد بقاش • امدت حكمش ونزود عطاش • اصبعينش نفاذ
حكم وقدر • قد ميتش جلال قهر وخطر • قوله وانت تعلم ان الظهور غير
الحلول هذا تشنيع عليهم بان تصحيحهم الحلول بالظهور غير مستقيم
لظهور ان الحلول غير الظهور وقوله وهذا قرينة علي انهم الخ دفع لهذا
التشنيع فقط فانهم لما ارادوا من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع
للتشنيع عليهم مطلقا فان ظهوره تعالى في علي واولاده اما من قبيل ظهور
الانسان في صورة افرادها واما من قبيل ظهور الوحاني بالاشكال

المختلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبريل في صورة دحية الكلبي
وكلاهما مستحيل عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور بالمعنى الذي
ذكره القايلون بوحدة الوجود من الصوفية فهو ظهور وراء طور العقل
مع انه لا يختص بالمذكورين قوله بان يتصف بنوع كمال شيئا فشيئا افراده من الازل
الى الابد قيل لا ينفع مسبوقية الكمال باخر لانه لو كان كل منهما كما لا مثلا فلو لم
يتصف في وقت من الاوقات بواحد منهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب
ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شي منها مشروطا
بزوال شي من حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير
المتناهية لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل فرد فرد لازم حتى يتصف
بالاخر ويحصل له الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع التي هي الكمال
بالحقيقة وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها
كمالات غير متناهية اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان
كلا منها جزء كمال وحكم المجموع قد يجري في حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في دفع
ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله
والاتصاف باخر فلو لم يكن شي منها مشروطا بزوال شي من الكمالات لزم الاتصاف
بما ليس بكمال قوله واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
فيها في الجملة اي لا من الجانبين كما يدل عليه قوله انما هو بتغير ما اضيف اليه
او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الخالقية كذا في شرح المواقف او نقول
معنى قوله في الجملة اي في بعضها واليه يومي بقوله بعد ذلك لا نسلم جريان
الدليل فيها كلها كذا قرر والحق ما ذكره الاستاد من ان الصفات السلبية
والاضافية ليست بصفات اذ الصفة ما قامت بالموصوف موجودا وهذه
عبارات صرفة لكن جريان عادتهم بعدها من الصفات ولذا لم يتغير
الذات بتغير ما اضيف اليه ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات

قاله مولانا يوسف

الكمالات والا يلزم النقص بانتفا ذلك الكمال في ذلك الوقت اسم واورد عليه ما مر

المورد مولانا حسن الجلبي

مولانا محمد بن يوسف

البتة

البتة قوله انما يتغير تعلقاتها دون انفسها مبني على حدوث التعلقات كما
ذهب اليه جمهور قدماء المتكلمين او على ان لها تعلقين حادث وقديم والتغير
انما هو في الاول دون الثاني كما هو التحقيق واليه اشار العلامة البيضاوي
في تفسير قوله تعالى ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم ليتعلق علمه موجودا
فتامل قوله مع تخلف المدعى عنه وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية
العالم يلزم ازلية العالم قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر استشارة
تعالى بالقدم الذاتي فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلوه عن الكمال الذي
هو استشاره بالقدم الزماني وذلك نقص تعالى عن ذلك واعترض عليه بان
هذا يجري في الصفات الحقيقية ايضا فان ظهور استشاره بالقدم مشترك
واجيب بان هذا اذا لم يكن في الخلو نقص وخلوه تعالى عن الصفات الحقيقية
نقص قيل حاصل قوله بل قد يدعى الخ هو ان الوجود الازلي للاضافات
لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني
نقص فلا يتصف بها الواجب واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم
الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس
زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين الحدوث اول
معين بل معنى الازل كما قرر والى زمان الغير المتناهي في جانب المبدا
فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدا زمان الحدوث فكل زمان
حدوث يكون قبله زمان حدوث اخر فاذا اوجد خالقية زيد في هذا
اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس
لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس لزم النقص
بعدم اتصافه به قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا
زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص
بانتفاء الاوصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعد وهو

[illegible]

مولانا احمد الخيالي

قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان وجود
الحادث يستلزم تحقق اتصافه في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده
ايضا اذا انتفى هذا ودفع بعض الافاضل هذا بوجهين الاول ان كلام
الشارح مبني على ان لا يكون بشيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا
وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال تاييد لذلك والثاني ان يكون
معنى الازل عندهم زمان غير متناه باطل قطعا بل هو عندهم عدم المسبوقية
بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا ولا الان كونه تعالى ازليا
مستلزما لكون العالم قديما واقول الامر فيه سهل فان ما قرره من الاعتراض
جار على تقدير كون معنى الازل عدم المسبوقية بالعدم اذ لا يتعين
للحدوث اول معين على هذا ايضا فالتعويل في دفع الاعتراض
انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شي من الصفات الاضافية
كمالا على انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود لحادث للاضافات
كل في وقته كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم واتصف به الواجب
تعالى فيه لا يستلزم النقص في الامس بعدم الاتصاف به واورد على
الجواب الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده
تعالى اياه ازليا بان تتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده
فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده
في وقت معين فلا يوجده الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه الله
ومنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم واليه هذا اشار الشارح
بقوله ويمكن اشعارا بضعف الجواب ومن هذا ظهر فيه ضعف قوله
ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر استيثاره تعالى بالقدم الزماني لان
استيثاره لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد هذا ويمكن
دفعه بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد الازلي الذي يكون الوجود

المرتب

بمعنى اخراج الشيء من العدم الى صح

المرتب عليه ايضا ازليا على ان الايجاد في ~~الازل الايجاد الازلي الذي يكون~~
الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود في الازل لا يكون
الايجاد ازليا ولذا لم يمتنع الشي في الجواب تخلف المدعى فتامل فيه **قوله**
وما يقال من ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطنا في
تعليقاتنا هذا معارضة او منع لقوله ان الوجود العالم في الازل ممتنع فاجاب
بقوله ليس بشيء واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير
امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك انا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
ازلا كان الازل ظرفا للامكان فليزم فليزم ان يكون ذلك الشي متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ومن المعلوم ان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة ممكنا مستمرا ولا
يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام لا شبهة فيه وقيل في بيان
عدم الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ورده الشارح
بان ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع
في شي من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون فرد في شي

مطلب انكير

منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل
من الوجود بعده فهي بعينه ازليه الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من
الوجود الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء
من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان
الازلية والنزاع انما وقع فيه انتهى ومحصله ان امكان الازلية عبارة
عن ان يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قيد الوجود وازلية
الامكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل
امكان الازلية لوجوده بل الامكان الازلي متعلق بالوجود اللايزالي وجهته
له ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا نسلم كون وجوده
الازلي ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح الجديد
حيث منع قوله لا بد له فقط ومعا ايضا لان المتحدين ان بقيا منهما اثنان
فلا اتحاد الخ اما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا شيء واحد
وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر فان كان
الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجاد الامر ثالث مغاير لهما
ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا
بل اعداما لاحدهما وابقا للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
لموجود قال العلامة الشيرازي في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه
ان اراد ببقائهما موجودين بعد الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة
العارضة له فنختار القسم الثاني قوله فينعدم كل منهما او احدهما
قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة
عن كل واحد وبقا هوية كل منهما لا بد له من دليل لا يقال هذا لا يجوز
لان زوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك ممنوع وان
اراد بقاء كل واحد منهما بهويته وتشخصه وان زالت وحدته العارضة

قوله ح

فنختار

فنختار القسم الاول فهما اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ذلك بحسب
الهوية لا بحسب الوحدة وهل المراد باتحاد الاثنين الا زوال وحدة
كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة لهما وان اراد امرا
ثالثا فلا بد من افادة تصوره اولا ثم التصديق به انتهى واعترض
عليه شارح حكمة العين بان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة
لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال
الوحدة العارضة قائمة بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول
فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما معروضة لوحدة لكونه
موجودة وهوية الاخر لوحدة اخرى فالاتحاد بحسب التركيب ولا
نزاع فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقاته على حكمة العين قوله
ودعوى الانفعال بين الاجزاء المادية الخ قيل عليه انه اذا امتنع
الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية في المثال فكيف يمكن القول
بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض اه وفيضان الصور النوعية
على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين
الاجزاء المادية للممثل مع تسليمه في المثال فليس مما نحن فيه بصدد
ابطاله من احتمالات الاتحاد انتهى ودفع بانه داخل في النحو
الثاني من الاتحاد وهو مما نحن بصدد ابطاله وذلك لان انضم عرضا
الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما
حقيقة واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركيب
المواليد من العناصر او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء
التي لا تتجزأ او الاجسام الصغار او المعاجين من اجزائها او المجموع
المركب من الاحاد الذي اثبته الشارح في مواضع ولا كلام في انفعال
ما بين ما عدا اجزاء الاخيرة واما الاخير فلا احد بصدد ابطاله

منا

كون وجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم قوله اوهو
المتحيز بالذات هذا عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفه فهو ماهية
ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالمتحيز بالذات
على ما فسره المصنف في المواقف المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او
هناك قوله بظواهر الكتاب والسنة من المتشابهات مع ان تاويلهما واجب
على ما سبق قوله وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف
بليغ يحصل عقيب فتح البصر الى قوله بدون تلك الشرايط يدفع
به ما في المقاصد من انه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا هذا انما هو
في هذا النوع من الرؤية لا الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة
عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه
الدفع ان حقيقة الرويه انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ
الذي يحصل عقيب فتح البصر الا انه في الشاهد انما هو يحصل بالمحاذاه
مع كون المرئي لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع
كما هو مذهب الرياضيين او انطباع الصورة في الجليدية ثم في
مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين
وقياس الغايب على الشاهد فاسد قال الامام الغزالي في الاحياء ان
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الروية وكما يجوز ان يرى
الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز
ان يرى كذلك جاز ان يرى من غير كيفية وصورة قوله ولا يلزم من
كون تلك الشرايط شرطا في هذه النشاءة كونها شرطا في النشاة الاخرى
فان النفس بعدما فارقت البدن تستمد من عالم القدس والطهارة
فتقوى وتكمل فتستعد لان يخلق الله تعالى فيها الادراك بحاسة

البصر

البصر بدون تلك الشرايط بعد ما اعيد الى البدن ثانيا فيجوز الابصار
بدونها في النشاة الاخرى قوله فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاولى
ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه لعليه الصلاة والسلام ليلة المعراج
قوله وانه من اولي الثبات والجد قال العلامة البيضاوي في تفسيره اولو
العزم اصحاب الشرايع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها وصبروا
على تحمل مشاقها ومعاداة الطاعنين فيها ومشاهيرهم نوح وابراهيم
وموسى وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله كنوح صبر على اذى قومه
كانوا يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح الولد والذبيح
على الذبح ويعقوب على فقد الولد والبصر ويوسف على الجب والسجن
وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي
سيهدين وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على
لبنة قوله والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
بدون صدق اللازم ولهذا اشتهر ان استحالة اللازم يستلزم استحالة
الملزوم وههنا بحث اذ الملزوم للمحال محال مطلقا فيجوز ان يكون استقرار
الجبل الممتنع بالغير وهو تعلق علمه تعالى بعدم الاستقرار مستلزما للرؤية
وان كانت ممتنعة على ما يقوله المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملزوم بدون
امكان اللازم لان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان
اللازم بالقياس اليها اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا تتوهمن
ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي ذاته نسخه
الى الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته
بسبب الغير وشتان ما بينهما كذا ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد وبه
يظهر قولهم ان انعدام المعلول انعدام العلة مع ان انعدام العلة قد يكون
ممتنعا بالذات وعلى هذا فالمعتمد في الدليل النقلي على جواز الرؤية انما هو

لن تراني

سوال موسى عليه السلام الذي ذكره اولا ويدل عليه رد سواله بقوله لن ترانى
دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى فان فيه تنبيها على انه قاصر
عن رويته لتوقفها على استعداد لم يوجد فيه بعد بل انما يوجد فيه
في النشاة الاخرة على ما سبق وفي تفسير البيضاوي وجعل السوال لتبكيت
قوم الذين قالوا ارنا الله جهرة خطا اذ لو كانت الروية ممتنعة
لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها
ولا يتبع سبيلهم كما قال لاخيه ولا تتبع سبيل المفسدين والاستدلال
بالجواب على استحالتها اشد خطا اذ لا يدل الاخبار عن عدم رويته
اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه غيره اصلا فضلا من ان يدل على استحالته
ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الروية انتهى قوله
كالطول والعرض في الجسم فان امتيازنا الطويل من العريض والاطول من الطويل
دليل على رويتهما وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر عند المتكلمين
من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك يكون
اكثر من جزء اخر فيقبل الانقسام هذا وان قام باكثر من جزء واحد لزم
لو قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والعرض روية
الجواهر التي تركب الجسم منها قوله فلا بد من علة مشتركة بينهما وبين
الجواهر والاعراض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشي
مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
قوله والاخيران عدميان فان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فلا يصلح
لمتعلقية الروية قوله فلم يبق الا الوجود اي الوجود المطلق اعني
كون الشي ذا هوية ما لا خصوصية الهويات كما في الشبح المرئي من
بعيد بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلقها مطلقا الهوية المشتركة
لم يتصور هنا اشتراط شروط معينة ولا يقيد بارتفاع مانع واعترض

عليه العلامة الشريف في شرح المواقف بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية
المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة
فلا تتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو الخصوصية
الموجودة الا ان ادراكها اجمالية لا يتمكن به على تفصيلها فان
مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك في ما
يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شي فهو كذا هذا
وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة علة صحة كون الشي مرئيا فهو
امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري فلم لا يجوز ان يعلل
بالامكان وان اريد متعلق الروية وما يقع عليه الروية
اولا كما يدل عليه قوله فهي المتعلق الاول للروية فلا يجوز ان يكون
الوجود المطلق ايضا على ما فصله قدس سره قوله وهذا التاويل
في غاية البعد فانه كالاخلاف ظاهر تخصيصه المعينة بالوجود من
بين ساير الصفات الانتزاعية قوله وفيه تامل اي لو وم كون
النظر بمعنى الانتظار ان يستعمل متعديا بنفسه تامل فان النظر
الموصول بالى قد جاء ايضا بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث
ينظرون الى هلال كما نظر الظما حب الغمام ومن المعلوم ان
العطاش ينتظرون حب الغمام فوجب حمل المشبه به على الانتظار
ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو الحريص وقال اخر
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وقال اهل الحلايق
ينظرون سبحانه نظر الحجيج الى ظهور هلال اي ينتظرون
عطاياه انتظار الحجيج الى ظهور الهلال وعلى حمل النظر في هذه
الامثلة على الروية كما لا يخفى على المتامل قوله وليس بمعنى الانتظار

المهية م

لان الاية وردت مبشرة الخ اشارة الى جواب مقدر يعني لو قيل لا نسلم
ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى
الانتظار لان الاية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم ومن ثم قيل الانتظار
الموت الاحمر فلا يناسب سياق الاية قوله انكم ستوون ربكم الخ رواه احد
وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم قوله على وقوع الروية المستلزم لجوازه
انما زاد قوله المستلزم لجوازه مع ان المطلوب هو الوقوع على ما يرد عليه
قول المصنف وهو مروي اذ هو ايضا مقصود ضمنا ومن ثم اخذ
الشارح مطلبا في هذه المسئلة وبين وجه الاستدلال عليه وعليه
يدور حمل الايات والاحاديث الواردة في الروية على ظواهرها
المتبادرة منها ثم قوله المستلزمة صفة للوقوع وهو ظاهر ويمكن
ان يكون صفة للاجماع فان الاجماع على وقوع شيء دليل امكانه لقوله صلى
الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة قوله وحقيقة النيل والوصول
يقال ادركت الثمرة اي وصلت حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم
نقل الى الروية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة واذا تعذر الحقيقة فالحمل
على المعنى المجازي الاقرب الى الحقيقة يتعين كما بين في موضعه قوله
اذ لو امتنعت الروية لم يكن تمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه
لا يرى حيث لم يكن له ذلك واورد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله
على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروايح لا تمدح
مع امكان رويتها لكونها مقرونة بسمات نقص والحق ان امتناع
الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ
الولد في القران مع امتناعهما واجيب بان المدح بجهة لا يقتضي الكمال
من جهة اخرى ولذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها
واما عدم تمدح الاصوات والروايح بعدم الروية فلما تقرر في العقول

من امتناع

فيه الاية نعم ربما
منتظرة فالجواب عنه
انه لا يصح حمل الاية
على الانتظار صح

من امتناع رويتها بحسب جري العادة حتى لم يتفطن لامكان رويتها الا
البخارية من العلماء بخلاف رويته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين
الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشتابه بل
الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الروية ليس مما يتمدح به بل
ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدهش على ما اشار
اليه الشارح بقوله انما التمدح للمتعزز المتفرد والمتمنع بحجاب الكبرياء مع
امكان رويته وما اورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ
الولد ونفي الصاحبة مبني على ما جعلوا لله شركاء الجن والانس وقالوا
الملايكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات
متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه قوله ما شاء الله كان وما لم يشا
لم يكن هذه العبارة دليل على حكمه فانه حديث مرفوع وفيه اشارة
الى تعميم الارادة للموجودات دون الاعدام حيث لم يقل وما شاء عدمه
لم يكن فان الارادة اذا تعلقت بالوجود فيجب والا فيمتنع لانها
علة الوجود وعدم العلة علة العدم قوله فكل كاين مراد فيه رد
على المعتزلة حيث قالوا ان الكفر الكاين من الكافر ليس بمراد له تعالى
وقوله وما ليس بكاين ليس بمراد عكس نقيض الجملة الاولى وفيه رد
على المعتزلة ايضا حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد له تعالى وقد بين
فيما سبق دلايل المعتزلة مع ردها فنذكر قوله فانا نعلم ان جميع افعاله
متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور منه وجوب شي من الافعال سواء كان
فعل ترك او ايجاد اذ لو ترك ولم يوجد لا يخلو عن الحكمة وكذا لو وجد
ولم يترك ومنهم من قال يحتمل ان يراد انه لما كان جميع افعاله متضمنا
للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة فيكون كلها واجبا
عليه تعالى ولم يقل به احد والحاصل ان كون الواجب عبارة عما تركه

مخل بالحكمة مستلزم لكون جميع افعاله واجبا عليه لكونه متضمنة للحكمة
والتالي باطل فكذا المقدم فافهم قوله ان التزام رعاية الحكمة ليس بواجب
عليه تعالى فوجوب ما تركه مخل بالحكمة انما يتصور اذا كان رعاية الحكمة
واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف وهو لا يسئل عما يفعل وله التصرف
في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد قوله ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا
يموت ولا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لا ان يكون لا شيئا
محضا او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه بانه تعالى لم يترك ذلك لانه تع
علم انه لو انقضى بالمذكورات لكفر هذا وهذا الجواب انما يتاتى على مذهب الجبائي
حيث اعتبر في الانفع جانب علم الله تع فاوجب ما علم تع نفعه ولهذا
بهت في سؤال الاخ الثاني وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان
من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب ويلزم عليه ترك
الواجب فيمن مات صغيرا قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث هو كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا يرد ان الكل
للمعتزلة ان يقولوا ان خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء ابليس وان لم يكونا
اصلحين بالنسبة اليهما الا ان هما اصلحان بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم
بالاصلح ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لما كان لسؤال الاشعري
العارف بمرادهم وجه وكذا الجواب الجبائي المفضي الى بهته فعلم ان مرادهم
بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توهم بعضهم من انه عصام
اراد الله تع ظهور الحق والا فلم يكن البهت لازما على الجبائي بل كان له ان
يقول الاصلح واجب على الله تع اذا لم يوجب ترك حفظ اصلح اخر موجبه
بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح

فوت الاصلح

فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحا كان الاصلح لهم ايجاده فلو رعاية
الكثيرين فات الاصلح له وجوده فعلم ظاهر بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو
بالنسبة الى الشخص على انه يلزم بهت الجبائي ح على كلا التقديرين فانه
لو اماته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الى الشخص في حق ابيه ولو اماته
كبيرا يلزم ترك الاصلح في حقه هذا ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد
ان لا يقع منه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت
كل علم يوجب على الله اصلح تحت قدرته تعالى ثم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا
الى ان العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم من حيث الكل والمصالح الجزئية
راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم لا بد من ان ينساق
اليها وان كان بالنسبة الى شخص معين خلاف المصلحة ونظير ذلك
ان المهندس اذا صور عمارة بالرقم يلاحظ فيها وضعا يكون بالنسبة
الى مجموعها من حيث المجموع اولى واليق فيعين موضعا للمجلس
ومكانا للدهليز ومحلا للموضوعات وغيرها فتعين كل لما عين
له في ذلك التقدير اليق وانسب بالنسبة الى مجموع العمارة من حيث
فتقم المجموع وان كان لا يليق بالنسبة الى كل واحد ان يكون مجلسا وا
في هذا ارباب الكشف وقالوا لو كان وجه اخر اليق وانسب مما هو
الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل لكان هو الواقع البتة اذ على
في تقدير عدم وقوعه لا يخلو اما ان يكون معلوما له تعالى اولا والثاني
يستلزم الجهل تعالى عن ذلك والاول يستلزم العجز او البخل فانه
لو كان قادرا عليه ولم يوجده يكون بخيلا تعالى الله عن ذلك ولو
لم يكن قادرا عليه مع امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا
دليل مبين وبرهان متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض
تصانيفه وقد استحسنه بعض الاكابر من اهل الكشف كذا ذكره الشارح

في بعض رسايله فان قلت فعلى هذا يثبت الوجوب في الجملة عليه
تعالى قلت هذا انما يدل على استحالة وقوع خلاف الاصلح لا على الوجوب
عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب كما لا يقال ان ايجاد الممتنع
حرام عليه بل الوجوب والحرمة فرع القدرة على الواجب والحرام على ما سيصرح
به الشارح وهذا اللزوم بالاختيار فلا ينافيه بل هو محقق له فتامل فيه
قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف قال الامام
الرازي ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر
فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى وهذا
خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه
عن الكذب اولا لانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قيل من
ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا
فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز في القصص والاخبار
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القران
وكل شريعة ويمكن ان يكون مراد الواحدي جواز الخلف بحسب النظر
الجليل فان عدم عقاب مرتكب الكبيرة خلف بحسب الظاهر واما عند
دقة النظر فلا خلف فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة من
الدلايل المفصلة من الايات والاحاديث كقوله تعالى يغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم
وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله عليه السلام التايب من
الذنب كمن لا ذنب له وغيرها ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان
مستلزما للكرم فهذا هو السر في عدم تحسين العرب الخلف في الوعيد دون
استلزام الكرم مع وجود الكذب فان قلت مما وجه كون الخلف خلفا
بحسب النظر الجليل دون دقة النظر فيما عدا وعيده تعالى مما لا يعد العرب

الخلف

الخلف فيه مذموما قلت هو ان من داب الكريم اذا وعد بشيء ان يعلقه
بالمشية وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا تعتد فيه اذ لا دليل على مغفرته
ولذا لم يجوز الخلف فيه ولو كان مستلزما للكرم وبهذا يظهر التطبيق بين
قوله تعالى ويمحو الله ما يشاء وبين قوله ما يبدل القول لدي قوله
فالوعد حق العباد على الله اي كان حقهم عليه تعالى يدل عليه قوله اذا ضمن
لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله تعالى
فانهم لا يستحقون بعبادتهم ثوابا عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضل
وبهذا يؤول ما وقع في الصحيحين من انه صلى الله عليه وسلم قال
يا معاذ ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله قال الله تعالى
ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد فهو ان لا تشرك به احدا واما
حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احدا ولا يلزم
من هذا الحديث غفران الذنوب مطلقا حتى يكون دليلا لمن قال انه لا يضر
معصيته مع الايمان كما لا يفيد طاعة مع الكفر اذ المراد عدم التعذيب
على التابيد لما صح في الاحاديث ان بعض العصاة يعذبون ثم يخرجون
اخرا الى الجنة وامثال هذا سهل على الراسخين في العلم من اهل السنة
والجماعة رضي الله عنهم قوله اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق
ما وعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة الخ ويويده ما حكي
عن القفال في تفسيره من ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر
لكن ليس فيه انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليهم ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك
ان افعل بك كذا الا اني لا افعله قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت
بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات ان الله
تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنهم من جعل

قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف ولا يخفى ان تاويل الايات المذكوره بالاخبار
عن الاستحقاق ممكن الا ان تاويل الاية المذكوره في الشرح اسهل بناء على ان
ايصال الجزاء الى القاتل ينبئ بسابق الايات ظاهرا وظاهر الاية المذكورة
انما يدل على الاستحقاق ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التاويلين
الاولين اظهر تبادرا الى الفهم فافهم **قوله** ينبغي ان لا يلاحظ العبد في طاعته
وعبادته استحقاقه للثواب ودفع العقاب لما نقل عن الامام الرازي من
ان المتكلمين اجمعوا على انه لا تقبل العبادة لهذا لكن محمول على ان يلاحظ
فيها الا الثواب ودفع العقاب واما اذا لاحظ الامتثال بامره تعالى وضم اليه
هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان للطاعة مراتب الاولى ان لا يلاحظ
فيها الثواب ودفع العقاب مع الامتثال وتسمى عبادة والثاني ان لا يلاحظ
فيها الا تشرف النفس بالتقرب الى الله بامتثال امره تعالى وتسمى عبودة والثالثة
ان يلاحظ فيها الا الله تعالى وتسمى عبودية وهذه اعلى المراتب وفي تقديم اياك
على نعبد الاشارة اليها **بيت** تو بندكى چو كدايان بشرط مزد مكن ٭ كه دوست
خود روش بنده پرورى داند ٭ **قوله** على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه رد على
المعتزلة على تقدير التنزل ايضا وتسليم كون الطاعة مخلوقة للعباد بناء على
ان شكر المنعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد لا تفي بشكر اقل قليل من
نعمه فضلا عن ان يزيد عليها ما يستحق به الثواب **قوله** ان العلة الغائية
علة لفاعلية الفاعل لا شك ان العلة الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل
في فاعليته ثابت في افعاله تعالى فانها على ما نقل عن الشيخ وحققه الشارح في
تعليقاته على شرح التجريد اعم من ان يكون من الامور الكائنة المرتبة
على الفعل او امرا اخر اعلى من المترتب فذات الواجب تعالى علة غائية لمعلولهم
بهذا الاعتبار فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث على اي على الفعل وعلى الفعل
باعتقاد الفاعل كالجلوس للسرير مثلا وهو من حيث انها مطلوبة للفاعل

تسمى غرضا

فافهم

بيت
خدمت ملك چو كدايان بشرط مزد
كه دوست خود روش بنده پرورى داند

تسمى غرضا كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لاجله الاقدام على الفعل
فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الغاية ولاجله الاقدام على كذلك
فان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث انها ثمرته ونتيجته فائدة وتلك المصلحة
من حيث انها على طرف الفعل غاية **قوله** من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء
عطف المسبب على السبب فان الانفعال عن العلة الغائية انما هو بتاثيرها في
فاعليته فيكمل من حيث الفاعلية بها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** الاول
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة
نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي
لمن اتصف به نقصان وافتضاح حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات
في انفسها كذا في شرح المواقف **قوله** ملايمة الغرض ومنافرته فما وافقه كان
حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا **قوله** وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما **قوله** وان ماخذهما العقل اي مدركهما العقل
ولا تعلق لهما بالشرع **قوله** ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقية والا لم تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود
وابيض بالقياس الى شخصين كذا في شرح المواقف **قوله** ان فعله مخلوق لله تعالى
كما ذهب اليه مذهب الشيخ الاشعري وعدم العقل بالاستقلال بالحسن والقبح
ظاهر عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال ما ذهب اليه بعض اصحابه كامام
الحرمين من ان الفعل يوجد بقدرة العبد وارادته على سبيل الايجاب دون
الاختيار وقد بينا مما فيما سبق انه يلزم على المعتزلة هذا ايضا فتذكر
قوله وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي مما اسمان في الشايع لامر واحد وهو المقابل
للقسمة الخارجية المنقسمة الى القسمة بالقطع وهي القسمة بالالة النفاذة

والغاية

في المقسم والقسمة بالكسر هي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية
بان الاول ما يفرضه الوهم جزئيا والثاني ما يفرضه العقل كليا والمراد بالفرض التجويز
العقلي كما ضربه في تعريف الكلي والجزئي قوله اي كل واحد من صفاته الحقيقية من
قول المصنف صفاته واحدة بالذات بعدها لئلا يتوهم من ظاهره ان الصفات
متحدة بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية كذلك قوله وقد عرفت ان التحقيق
ان اسناد المقدم الى القادر جائز فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان يكون
بالذات لا بالزمان كما ذكره الامدي واشار اليه الشارح في حدوث العالم حيث
قال المعلوم انما يوجد على النحو الذي تعلق به ارادة الفاعل المختار سواء كان
مقارنا لوجوده او متاخرا عنه لا محيص عن التسلسل على هذا التقدير اي
على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما توقف الشيء على نفسه
الذي هو محصل الدور او الدور او التسلسل ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين
تكثر الصفات ووحدتها الا انه في صورة مثلا الوحدة نختار استنادها الى
الواجب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا المتكثرة
مستندة الى القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت
فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتقليل في القدماء مهم
فلا نثبت فضلا في الالهيات وبالجملة انجر الكلام في هذه المسألة الى الاخذ
بالاليق والاحرى كما لا يخفى من تزييف الشارح لدليلها بقوله ولا يخفى الخ قوله
قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذكر حق يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة
لا بالفعل واورد عليه انه يلزم على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات ضعف
عدد المقدورات الغير المتناهية بحيث لا تفي لان القدرة على ما ذكره متعلقة
بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المقدور وجودا وعدما انما يكون
بالارادة لا بالقدرة فالموثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها
بحسب طرفي الممكن على السواء واجيب عنه بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك

انما هو ذات

انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل الموثر في الافعال الاختيارية
انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته كما ان الموثر في الافعال الايجابية
ذات الموجب لا صفة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد من تاثير القدرة تاثير الذات
بسبب القدرة وكيف يتوهم ان القدرة موثرة حقيقة فيرد على الشارح انه لو كان
تعلق القدرة بالمعنى الذي ذكره لا بمعنى تاثيرها واخراجها المقدور من العدم
الى الوجود لا يستقيم قولهم ان القدرة موثرة والارادة مخصصة فتامل قوله
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن دليل للحصر المستفاد من قوله وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته اذ يفهم منه انهما ليسا لغيره تعالى لتقديم الخبر ويكون النشر على غير
ترتيب اللف ويمكن ان يكون دليلا ظاهرا ويكون نشرا على ترتيب اللف فافهم
قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكل بالاشكال المختلفة لا تذكر ولا تونث
زاد القيد الاخير لئلا ينتقض التعريف بالجن والشياطين فانها وان كانت
اجسام ما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة على ما هو المشهور الا
انها توصف بالتذكير والتانيث وهذا التعريف هو ما ذهب اليه اكثر المسلمين
مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وعند الفلاسفة الملائكة عقول
مجردة مخالفة للنفوس الناطقة بالحقيقة وذهب طائفة من النصارى الى انها
النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان قوله ذوا اجنحة متعددة
متفاوتة بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون او يسرعون
بها نحو ما وكلهم فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير البيضاوي قوله
لكل واحد منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار بامر من اوامره فمنهم
المستغرقون في المعرفة والتنزه عن الاشتغال بغيره كما قال الله تعالى يسبحون
الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والمقربون يدبرون الامر من السماء
الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية

قوله وما صدر عنهم في قصة آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها الاية
لم يكن على سبيل الاعتراض الخ اشارة الى دفع ما توهم من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة
من هذه الاية من الاعتراض عليه تعالى ومن غيبته بني آدم بنسبة الفساد والسفك
اليهم ومن الرجم بالغيب ومن تزكية النفس والعجب وتفصيل الدفع على ما ذكره البيضاوي
في تفسيره ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء تعجب من ان يستخلف
لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها ويستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية
واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد والغتها واستخبار
عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس
باعتراض على الله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى او تلق من اللوح او استنباط عما ركز في عقولهم
ان العصمة من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الاخر وقوله تعالى ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الاشكال كقولك احسن الى اعدائك
وانا الصديق المحتاج والمعنى منه الاستفسار عما رجحهم مع ما يتوقع منهم
على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم علموا ان
المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية يؤديان
به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية يدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا
اليه مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين
لا يقتضي ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم
ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة
من القوتين لا يقتضي اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على
الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب
يفيد ما يقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات و
واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف

واليه

واليه اشار تعالى اجمالا بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه رفع مقامه
قوله واما ابليس الخ جواب للاستدلال على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك
السجود مع انه منهم لاستثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وبدليل تناول الامر اياه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا وبدليل استحقاقه
الذم بترك السجود كما في قوله ما منعك ان لا تسجد وتقريره ان ابليس كان من الجن
وما قيل ان طائفة من الملائكة تسمى بالجن يأباه ظاهر الاية وصحة الاستثناء
وتناول الامر للتغليب واعلم انه لا قاطع في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل الادلة
طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم من الحق
كذا في شرح المواقف قوله والقران كلام الله تعالى غير مخلوق ان اريد به المعنى
النفسي فعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كسائر صفاته تعالى وان اريد
به الالفاظ والنظم المتلو فعدم خلقه بمعنى عدم دخل احد سواه فيه لا بطريق
الخلق ولا بطريق الكسب وعلى هذه المدخلية يحمل ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام
من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم والا فلا تكفير بالقول بخلق الله الالفاظ
والحروف بمعنى حدوثها وكذا لا تكفير في عدم اثبات صفة وراء العلم مسمى بالكلام
النفسي نعم على ما اورده المصنف كلام الاشعري يصدق عدم الخلق بمعنى كونه
قديما على القران بكلا معنييه على ما يستظهر قوله فالحنابلة ذهبوا الخ فهؤلاء صححوا
القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني في مقام التفصي عن شبهة تدافع نتيجة
القياسين المذكورين قوله قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع
الغلاف ولا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا ان الجسم الذي هو مصحف محفوظ
مجلد في غلاف مخلوق في الازل بارادته تعالى وان كان هذا باطلا فتامل
قوله وقيل انهم منعوا الخ كانه اشار بقوله وقيل الى ضعف هذا التوجيه بناء على
ان منع الحدوث من الحنابلة في مقام التفصي عن تدافع النتيجتين فلا يسمع
مع اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب فلا يكون واحد من القياسين

بدليل ص
بحث الكلام م
تنبع
سبق

مقدورحاكما يخفى على المتامل قوله امتنع من مخالفة الدليل اي الدليل الدال على
نفي قيام الحوادث بذاته تعالى قوله انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي بمعنى
الكلام النفسي الذي فهمه اكثر الاصحاب من قول الشيخ الاشعري الكلام هو المعنى
النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة والمفردين جميعا ولما كان الكلام
انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له وهو المقصود
بالافادة ويتصف بصفات الكلام من الاخباريه والانشائيه والصدق
والكذب وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة
الجزئية فالكلام النفسي على ما يفهم من مختصر ابن الحاجب وشرحه للمصنف النسبة
بين مفردين انشائية او اخبارية من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من
حيث يستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس المتكلم دون السامع واعلم انهم
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية
فالكلام النفسي اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا
لم يكن الا الصورة العلمية في الاخباري واما في الانشائي فتحقق نسبة
في الكلام غير الصورة العلمية ظاهر فان الطلب غير تصور نسبة الطلبية بين
الضرب والمخاطب فالاول قايم بنفسه بذات المتكلم والثاني بمجموع طرفيه
وقد بين في ما سبق في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة
بين زيد وقايم على ما يدل عليه عبارة المصنف في شرح المختصر مغايرة للنسبة
الواقعة بزيد وقايم المحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي
علم قايمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة
خارجية من حيث انها صورة يعتبر مطابقتها لها علم بها ومن حيث تفاد بالكلام
اللفظي كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة
في الخبر عبارة عن الاخبار قياسا على الطلب والاخبار نسبة قايمة بنفسه بنفس

المخبر

المخبر لا بصورته كالطلب القايم بنفسه بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم
التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة
اذ الاخبار غير تصور النسبة الخبرية وهو ظاهر وحينئذ كان قولهم
يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية
كالطلب فان لفظ اضرب ليس موضوعا لطلب الضرب فان مفهومه مركب
تام وطلب الضرب تقييدي فدلالته عليه التزامية وهو ظاهر ولا
شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته
لكن بخصوصه يقتضي تصور الطرفين وحينئذ كان المراد من قوله
نسبة بين المفردين ان لها تعلقا بهما وليس الطرفان هما المفردان
بل هما المخبر في الخبر او المخبر كما ان الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب
دون الضرب والمخاطب واورد على هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار
الا ايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقولة الفعل فلم يكن ازليا والحاصل
ان تحقق نسبة في زيد قايم مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد وللنسبة
التي بين زيد وقايم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة ههنا القايمة
بنفسها بنفس المتكلم اي الصورة التصديقية والتصورية اي لا دليل
عليه بل الوجدان يكذبه ولذا قال المحقق الطوسي في تجريده والنفساني
غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الاشعري باحد الوجهين المذكورين
هذا ما اخذنا مما ذكره بعض المحققين من المتاخرين في تعليقاته على شرح
المختصر والذي بالبال ان الكلام النفسي هو مبدا ايجاد الكلام واظهاره
وهو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه اذا اراد ان يامر او ينهى او
يخبر او يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء فذلك المعنى هو الكلام
النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو فيه تعالى امر واحد يصير
احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قال الماتريدية من ان التكوين

امر واحد بسبب التعليق بخصوصه والترزيق والاحياء والاماتة وغيرها
بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم انه لا بد من ان يكون مع قصد
الخطاب اما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يكون فيه قصد
الخطاب ولو كان لصار كلاما نفسيا فتامل فيه فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة هذا يدل على منع صغرى القياس الثاني
باعتبار منع الترتب بخلاف ما ذهب اليه الاصحاب فانه يدل على منعها باعتبار
الترتيب من الحروف وقيل عليه انه لا نفع لللاشعري حينئذ في الذهاب
الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي
القياس باق حينئذ بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما
ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام
النفسي في مقام الاستدلال لكان له وجه واما التزام امر في الجواب
ايراد لا ينتفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد ويجب الا يستند الا
عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب مثله انتهى اقول انما كان
الواجب على الشيخ منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه المصنف لان صغراه
ممنوعة باثبات الكلام النفسي فيبقى التدافع بالقياس الى الكلام اللفظي
فيجب منع الكبرى بان يقال لا نسلم ان كل ما هو مركب من الحروف المترتبة
حادث فان كلامه تعالى من جنس الحروف ومع ذلك ليس بحادث لان
الترتيب والتعاقب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة واما اذا لم
يثبت النفسي فالصغرى تكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار
نفي الترتيب فيه تعالى ولا يخفى ما فيه فان الصغرى على ما ذهب
اليه كما تكون ممنوعة بالنظر الى الكلام النفسي كذلك تكون لا تكون
ممنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام وان كان من جنس
الحروف الا ان الترتب والتعاقب فيه ليس في التلفظ لعدم مساعدة الالة

هذا نعم

قوله صح
وحاصله انه لا يتصور بعد
القدر مغاير للعلم بالذات
صح

ان نحوه

هذا نعم تحمل زيادة المؤنة بحاله فتامل قوله والادلة الدالة على الحدوث
كالتاليف والتنظيم من الكلمات متناسبة المعاني متناسقة الدلالة والانزال
والتنزيل فانه موجب للانتقال من مكان عال الى مكان اسفل والمكان
حادث والعربية فانه يوجب كونه من موضوعات العرب ومضبوطا
وكونه فصيحا فانه يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث
فكذا موضوعه لان محل الحادث وكونه مسموعا فانه حادث فيوجب
حدوث محاله وكونه ليس بجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء اخر
مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث
لو كانت صفات حقيقية لا اضافات واعتبارات فتامل قوله يفضي
الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة الخ قال بعض الافاضل للشيخ ان
يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان لها لعدم
مساعدة الالة في التلفظ دفعة واحدة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة
حدقة لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة
وغير قارة هذا ولا يخفى ان نفس اللفظ من جنس الحروف والاصوات لا تكون
سيالة ولا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة ويكون امرا واحدا قائما بذاته
تعالى منقسما الى الكلمات والالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتعاقبة
باعتبار ما يتعلق به من التلفظ متعسر فان تم ما ذهب اليه المصنف والا
فلا ولو تم ما ذهب اليه المصنف امكن تصحيح مذهب الحنابلة به كما لا
يخفى وهذه الصفة قديمة اي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة
ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها
يؤلف تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة
العلم فان كلمات غيره تعالى هي معلومة له تعالى وتعلق علمه تعالى بها
ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلامه تعالى هو الكلمات التي هي مؤلفة

قوله صح

له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة فيكون ايضا قايما بذاته لان
الشئ باعتبار الوجود العلمي له تعالى يكون عين علمه تعالى به والفرق
بينهما وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود في علمه الازلي
ان وجودها مرتبة في علمه الازلي بتعلق صفة التكلم دون ديوان
الحافظ فان وجوده فيه بتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى لما علم انه
سيوجد حافظ وينشئ ديوان كذا وجد ديوانه في علمه الازلي كساير
الممكنات وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر ولما كان
علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا مشتملا على
اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشائيات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر لا
مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة
الى الزمان المقدر لخاطب مقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة
الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كما ذكره الشارح
في الرسالة الجديدة وقال فيها وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب اليه الحكماء
من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم
مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل الا
الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه
المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر
بالتامل الصادق هذا فان قلت الكلام النفسي له تعالى ان كان عبارة
عن علمه تعالى بتلك الكلمات المولفة كان داخلا تحت العلم والا كان عبارة
عن الكلمات المولفة قلت هو عبارة عن الكلمات المولفة المعلومة له تعالى
باعتبار وجودها العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه
بالذات الا انها غيره بالاعتبار وهو كاف لكون التحقيق المذكور غير

ماذهب

ما ذهب اليه الفلاسفة فان قلت ان الصفة المصدرة لترتيب الكلمات
اهي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات قلت
يمكن اختيار الشق الثاني ولا تزيد الصفات بناء على ان الكلام راجع الى
العلم ومتحد معه بالذات والحق اختيار الشق الاول وتكون تلك
الصفة القدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات في علمه
تعالى ويكفي لاثبات صفة الكلام كونه مغايرا للعلم بالاعتبار ومقصود
الشارح اثبات كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شئ مما لزم على غيره فلا يحتاج
في توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل يأبى هذا التوجيه ايضا على
القول بعينيه الصفات مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه
من ان اطلاق المتكلم عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق للمشتق بدون قيام
مبدأ الاشتقاق وهذا صار سببا لتشنيع الاشاعرة على المعتزلة وذلك
لان الكلمات المولفة لم تقم بذاته تعالى وان كان علمه بها قايما به وان جعل
المتكلم مشتقا من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدر التاليف
الكلمات يرجع الى صفة القدرة وكانت داخلة تحتها هذا واما ما قيل من
القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
~~فايل ومولا يوحق الترتيب~~ يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو
يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه
تعالى اجمالي لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض
الافاضل بان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون
باعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث
لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان ساير الممكنات
المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك كما اشار اليه الشارح بقوله ولما كان
علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل

على اقسامه فان قلت على ما ذكره الشارح يكون ازلية الكلام النفسي باعتبار
الوجود العلمي وكذا السماء النفسي والارض النفسي فلا اختصاص له بالكلام
قلت لا شك في ازلية جميع الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها بحسب هذا
الوجود مع العلم الذي هو صفة واحدة من حيث بسيطة كما ذكره الشارح الا انها
باعتبار كونها صورة لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة المصدرة لتاليفها
في العلم كلام نفسي وباعتبار كونها صورة لساير الممكنات علم بها ولا دخل
لتلك الصفة في هذا الاعتبار ولهذا الاسمي سماء نفسيا وارضا نفسيا بل وجودا
عليا لهما وما اورد من ان المعتزلة لم ينازعوا في ازلية جميع الحوادث باعتبار
وجودها في ذاته تعالى ولا يصلح ذلك للنزاع فجوابه ان الشارح لم يرد ان
المعتزلة ينازعون في ازلية شي من الحوادث بحسب وجودها في علمه
تعالى بل اراد انهم ينازعون في ازلية تلك الكلمات في علمه تعالى بحسب تعلق
تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى كساير الكلمات ولذا لا يثبتون
الكلام النفسي فتامل في هذا المقام فانه من مجاز الافهام **قوله** وليس كلام
الله الا ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة فان قلت يفهم منه
ان كلام غيره رتبه بواسطة وهذا مبني على كون العلم انفعاليا تابعا
للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو مذهب الاشاعرة
وصرح به الشارح في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم وفعليته لا تنافي
كونه تابعا للمعلوم فان العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم لا
يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية فيه في وجوده فكونه
تابعا لنفس المعلوم لا ينافي سببيته وقد سبق نقل ذلك من سيد المحققين
قدس سره فحمله على ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لان كلامه تعالى هي الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بل بصفة المتكلم والعلم والمعلوم

متحدان

متحدان بالذات على ما ذهب اليه المحققون فان قلت ان التحقيق
ان العلم والمعلوم مختلفان بالحقيقة على القول بان الحاصل ماهيات الاشياء
ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف بالاعتبار انه لو عري ما في الذهن
عن العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل له بحسبها كان متحدا مع ما في
الخارج فالاعتبار داخل في ماهية العلم على ما سبق فيرد عليه ما يرد على
ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظي كلامه تعالى
بالاعتبار انه وجود خارجي كما هو كلامه وصفته اولى من اطلاق الكلام
عليه باعتبار انه دال على ما هو كلام فتامل فيه **قوله** فانه المتحدى به
ح يكون كلام الله الآن المتحدى به باعتبار وجوده الخارجي يكون انكار
كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ومعنى هذا الانكار
ان ما بين هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها الحافظ في خياله
باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيكون معنى انكار كون ما
بين الدفتين كلام الله تعالى انه ليست هي الكلمات التي رتبها الله تعالى
في علمه الازلي بصفة التكلم موجوده بالوجود الخارجي وهذا كذب **قوله** ليس
الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت وضع الاسم لمعنى فرع
تعقله ووسيلة تفهيمه فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور
وضع اسم بازائه الا عند من جوز تعقل ذاته فو ذاته يمكن ح ان يكون
له اسم بازائه فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف
من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز تصور
ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع لخصوصيته ويقصد به تفهيمها باعتبار
ما لا يكنهها ذلك الوجه مصحح الوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر
من ان لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيها انتهى
قوله قلت وذهب الامام الغزالي الخ اشارة الى ان المصنف يستوفي المذاهب

ونكره ٣

لتوكم مذهب الغزالي قوله بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يجوز بدون
التوقيف كما في لفظ الله يدل عليه قوله ويشكل بلفظ خداي وامثالها في
ساير اللغات على ان يكون المراد بساير اللغات ماعدا العربية مما فيها الاعلام
الموضوعة ويمكن ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظ الله
ليس علما بل هو بمعنى المعبود اذ هو ماخوذ من الالوهية ويدل عليه ظاهر
قوله فانه تصرف في المسمى ولا ولا ينبغي عليه الا الاباح فتامل قوله والمعاد هو
مصدرا ومكان وحقيقة العود توجه الشي الى ما كان عليه وبعد المراد ههنا
الرجوع الى الوجود بعد الفنا او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد
التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما
المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت
عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبري عما ابتليت
به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيه تسميته ما يراه الفلاسفة
معادا انما هو على مذهب القايلين بان الارواح موجودة قبل حدوث
الابدان وهو الحق ويدل قوله تعالى ارجعي الى ربك لا على مذهب القايلين
بان الارواح موجودة بحدوث الابدان مع انهم ايضا قايلون ببقاء
الارواح بعد المفارقة وتلذذها وابتهاجها بوجدانها متصفة بالكمالات
وتالمها بتحسرها على فوت الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني الذي اثبته
الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام ايضا الا انه لا يجب الاعتقاد
به ولا يكفر منكره ولا يصير من اهل البدع ومن ثم لم يدرج في المسايل الكلامية
قوله بحيث لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط
المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كابر
بانكار ما هو من ضروريات الدين قوله اولم ير الانسان الهمزة للانكار والتعجب
والواو للعطف على جملة مقدرة اي الم يتفكر ولم يعلم الانسان علما يقينيا انا خلقناه

من نطفة

من نطفة فاذا هو خصيم مبين وفيه تعجيب بليغ لانكارهم الحشر
حيث عجب الله تعالى منه وجعله الله تعالى افراطا في الخصومة لان وزن
الخصيم من اوزان المبالغة ومنافاته لاعترافهم بالقدرة على ما هو اشد
من الايجاد في بدء الخلقة يعني ان انكارهم الحشر مستلزم لمنافاة فاحشة
بين انكارهم القدرة على ما هو اهون وهو احياء الاموات مرة ثانية
ولو كان من اجزاء بالية وعظام رميمة وبين اعترافهم بالقدرة على ما هو
اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث من كتم العدم كما قال تعالى
ولم يكن مقابلة المنعم التي لا مزيد عليها وهي خلقه من اخس شيء
وامهنه وهو النطفة حال كونه شريفا مكرما كما قال ولقد كرمنا بني آدم
بالجحود والتكذيب وضرب لنا مثلا اي امرا عجيبا وهو نفي القدرة على
احياء الموتى وتشبيهه بخلقه بوصفهم بالعجز عما عجزوا عنه من احياء
الموتى ونسي خلقه اي خلقنا اياه اي ترك التفكر في بدء الخلق ليدله ذلك
التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث ثانيا فان
كلا منهما احياء مواد جماد وانما فسر النسيان بترك التفكر اشارة الى ان
النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعناه الحقيقي لكان الناسي معذورا
بالعفو بل انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه بالنسيان لانه
تركه كترك الناسي نسيانا كليا وقوله قال من يحيي العظام وهي رميم استيناف
لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة بالمثل وهي انكار
قدرة الله تعالى على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما ذكر من قبيل
ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا قيل من يحيي العظام على
طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف الله تعالى بكونه قادرا عليه كان تعجيزا
لله تعالى وتشبيها له بخلقه في انهم غير موصوفين بالقدرة عليه انتهى كلامه

قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان قدرته كما كان لامتناع التغير فيه والمادة
باقية على حالها في القابلية اللازمة لذاتها قال بعض الفضلاء في حاشيته على تفسير
البيضاوي نقل ان ابا نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرا هذه الاية
الكريمة كان يقول ياليت هذا المعلم الاول يعني المعلم الاول ارسطو وقف
على هذا القياس الجلي حتى اعلم ما يقول فيه وهو بكل خلق عليم تفاصيل المخلوقات
وكيفية خلقها فيعلم اجزا الاشخاص المتفتتة اصولها وحصولها وموقعها و
ويعلم طريق تمييزها وضم بعضها الى بعض على النمط السابق واعادة
الاعراض والقوى التي كانت فيها واحداث مثلها كذا في البيضاوي وفيه
اشارة الى دفع شبه المنكرين للمعاد الجسماني والى المذهبين فيه كما لا يخفى
على المتامل قوله واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شواهد علم
ان الموجود واحد لان الوقت ليس من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا
الموجود في هذا الآن هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان
الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه في
الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد
حكي انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير
بحسب الخارج بناء على ان الوقت من جملة العوارض المشخصة فقال ابو علي
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثني
فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان
الوقت ليس من المشخصات وظهر من هذا ايضا بطلان ما استدل به في التجريد
على امتناع اعادة المعدوم من انه لو جاز اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه
وبين المبدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان
فان قلت هذا مبني على كونه الوقت من المشخصات على ما يدل عليه تفصيل

الشارح

الشارح الجديد لهذا الكلام حيث قال يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان
الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبدا
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبدا الا الموجود والمعاد وحينئذ كان الشيء
واحد مبدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدا ومعاد لما اشرنا
اليه من لزوم كونه مبدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل
في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا
بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل انتهى قوله ولكن ب كج في الحدوث
الخ اي يكون موافقا اي يكون موافقا ومشاركا له في جميع العوارض
واللواحق التي يمكن اشتراكهما فيه وذكر المثل المستانف لزيادة
التوضيح واظهار بطلان كونه ب منسوبا الى ا او يكون مثل ج تبيم
في الحدوث والاستيناف والا فمدار هذا الدليل على عدم انحفاظ وحدة
الذات كما لا يخفى على المتامل وسيظهر عن قريب ان شا الله تعالى قوله فهو
نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه هذا مبني على ان ابن سينا
لما ادعى البديهة في اصل الدعوى لم يبال باجرا الكلام في مقام التنبيه
على طريق المانع فان قلت لعل كونه منسوبا الى ب دون ح مستندا الى
تشخصهما المتمايزين لتخالفهما بالعدد على ما ذكره اجيب عنه بانا ننقل
الكلام الى التشخصين بانه كان تشخص ب عين تشخص آ دون تشخص
ح واذا كان المحمولان الاثنان هما الوجود السابق والوجود اللاحق او الو
جود

قول

والعدم والاول اظهر بالنسبة الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير بين
الموجود السابق والموجود اللاحق ويشير الى الثاني قول الشارح في تعليقاته
على الشرح الجديد بحيث قال فيها البيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا
لعدم انحفاظ الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات حال
العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروضا للوجود
او لا بعين النسبة التي وقع النظر في امكانها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار
لانه يوجب لا شيئية الصرفة انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل استدلال
على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم
لا هوية له كما قرره المتاخرون اذ يرد عليه وجوه من الايراد الاول المعارضة
بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه
الثاني النقض بان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم
بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم في العقل
اصلا مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صحيحة مطابقة
لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع
بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه
لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود
لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره ويحكم عليه بشيء من الاحكام
وايضا قال الشارح في هذا البحث لقائل ان يقول لو تم هذا البرهان لزم
ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم ان لا يوجد الحوادث بان يقال لو
صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخره فالحق ما ذكره الشارح

محصل

من محصل الدليل وحاصله ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه
معاد ليس اولى من نسبتها الى المبتدا المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه المعاد
اولى من الحكم بان هذا المستانف هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات
ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان بل الحق ان يقال كما لم يصح الحكم على
المستانف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي كان بناء
على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستانف انما هو للتوضيح
ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستانف
في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد او لا يكون واحد منهما
معادا ولما بطل الاول تعين الثاني قيل ان اعادة المعدوم نظير الطفرة
في المكان فان اعادته كالطفرة في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان اخر
من دون ان يحصل تعلقه بامكنة ما بينهما محال بالبداهة كذلك تعلق
الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان اخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان
الذي بين الزمانين محال هذا وقوله من غير ان يحصل تعلقه بالزمان
الذي بين الزمانين اشارة الى انه لو حصل له تعلق بالزمان الذي بين الزمانين
اما باستمرار وجوده او ذاته على ما هو راي المعتزلة لم يكن في ذلك
التعلق استحالة فتامل فيه فان استمر موجودا او ذاتا ثابتة واحدة
استمرار الوجود اشارة الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار
الثبوت اشارة الى انحفاظها من حيث الذات كما هو راي المعتزلة قوله
واتحادها مع الصورة الموجودة الخارجية بمعنى ان بعد التجريد عينها اي بعد التجريد
عن العوارض الذهنية يكون عين الشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد
يكون عين الشخص الخارجي لوجوده وهو ايضا عن المشخصات الخارجية بحيث
لا يبقى الا الماهية المجردة حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتاخرين
في تعليقاته على التجريد عين الشخص الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا

نف

مريجان بالبرازين

ن

ولم

... من ان يكون الموجود في
الذهن متشخصا ذهنيا محفوظا
بعوارض يكون بعد التجريد ...

في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا المعنى
مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد به مطلق
المشاعر فيشمل الخيال فان قلت فلم لا يحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت
فينقل الخصم الكلام الى حفظ بحسب وجوده في الخيال وحينئذ لا يندفع الاعتراض فالحق
في الجواب ما ذكره ذلك البعض هنا من ان الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان
آنفا في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمرارها في الخارج ولا ينفعه كونها في الذهن
محفوظا نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان او اما ان ب كان
آنفا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل قوله
وايضا كما ان المعدوم موجود الخ يعني اذا فرض هذا المبدا موجودا في الذهن
وقت كون المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجود ان الذهنيان
متشاركان في جميع ما يمكن فيه فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان
موجودا في الخارج سابقا دون الاخر اولى ولا يكون الحكم بان المعاد المفروض
وجوده في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج سابقا اولى من الحكم
على المثل المستانف بانه كذلك فتأمل قوله واورد عليه ان اللازم الخ محصل الايراد
ان زمان العدم تخلل بين زماني الوجود فالوجود في زمان الاول وان كان هو
متحدا مع الوجود في زمان الثاني الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل للعدم
المتخلل طرفان متغايران بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتغايرين
بالذات وانما قررنا هكذا مع ان الظاهر في تقريره هو انه يجوز ان يكون لشيء
واحد وجودان متغايران بالجهات يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم
على الاخر ليطابقه الجواب بقوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا الخ فان
محصله الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم بينهما لانهما اذا كانا متحدين
بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه متقدما زمانيا وبديهة العقل
كما تحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا كما في صورة الدور تحكم ببطلان

تقدمه على

تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السوال على ما هو الظاهر فالجواب
المطابق ما ذكر في تعليقاته على الشرح الجديد وهو ان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بداهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له
وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان
كان غيره بحسب نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة العوارض التي تجوز
تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار
الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في
جواز الاعادة انتهى ولا يخفى ان كلامه حق سواء كان الوجود الخاص
بالشيء عين تشخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي او لا وربما لم لانه
اراد بعينيه الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدونه
بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود
مع بقاء الذات لا بمجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج لجريانه
في ساير الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت
سلم ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين
فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت
ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح
به بعض المتاخرين في تعليقاته على حاشية الجديد ووجه عدم مطابقة
الجواب المذكور بحسب الظاهر للسوال ان السايل ايضا قايل بان معنى
التقدم ذلك لكنه قال بجواز الوجودين لشيء واحد وقيل يمكن ان يكون
مراده الاستدلال على ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان
حيث قال يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم في صورة الدور
فلو جاز ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم
يتسارع فيه لانه يجوز ان يتقدم باحد الوجودين على نفسه بالوجود الاخر

فحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل على وحدة وجود
شيء واحد فقوله معنى تقدم الشيء الخ اما تمهيد له واما اشارة الى جواب ايراد
ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم
بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة في الحالتين انتهى
انتهى ويفهم من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى الخ جواب بتغيير الدليل
حيث قال اولا لو اعيد المعدوم لزم تخيص تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا
واللازم باطل فالملزوم مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات المقدمة
الممنوعة وهي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب والاولى في تقرير السؤال والجواب
ما ذكره اولا هذا قيل ولقائل ان يقول كما يجوز تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا
عند تغاير الجهة كذلك يجوز في التقدم الزماني فتامل فقوله يمكن ان يدفع فيما
بان اللازم من تقرير الدليل تقدم الشيء على نفسه من حيث الذات لان الذات موجودة
في الزمان الاول والثاني ومفقودة بينهما ولا يجدي الاختلاف الذي لا يوجب
الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا ادعى بداهة المدعى لهرباله بذكر بعض
المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولم لا يكون الموجود
نفس معاد او يكون الوقت ايضا معادا ان يكون من الحدوث ايضا معادا ان يكون
ليس هناك وقتان ولا وجودان ولا حدوث ثان اثنان بل واحد بعينه معادا
ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد
بعينه هو الاول هذا ولقد فصلنا الكلام في اعادة المعدوم نوع تفصيل فلا
تغفل وكن على بصيرة **قوله** فافهم ذلك لا يتقال وجه الامر بالفهم ان الاجزاء
المتبادلة من اول عمره الى اخره التي بمعونتها اكتسب المعاصي والطاعات اما
ان تحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبداء اذ المبداء اما ما هو
عند الموت او بدء الفطرة واثنائها والمحشورة غيره على كل التقادير واما

ان يحشر


جامع ... الكتاب

ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وايضا لا يمكن
القول بان جميع الاجزاء من اول عمره الى اخره محشورة فيه اذ على تقدير ان ياكل انسان
انسانا يصير اجزاء المأكول اجزاء للآكل فيلزم عدم حشر المأكول بالاستقلال
وايضا اذا اكل انسان حيوانا يكون اجزاء الحيوان اجزاءه فيلزم من حشر جميع
اجزائه حشر الحيوان في ضمنه وتعذيبه خلاف قانون العدالة لانا نقول ان المحشورة
هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة من اول العمر الى اخره واما الاجزاء المتبادلة بحسب
تحليل الحرارة الغريزية والتغذي بانواع الاغذية فلا عبرة بكونها غير محشورة
لعدم اختلاف قانون العدالة فتامل فيه وهذا كله على تقدير عدم القول بالنفوس
المجردة واما على تقدير القول بها على ما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني
اصلا لانه يمكن ان يختار في تحقيقه ما قاله كثير من المحققين كابي عبد الله
الحليمي وحجة الاسلام الغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي من قدماء المعتزلة وجمهور
متاخري الامامية وكثير من الصوفية وهو ان الانسان بالحقيقة النفس الناطقة
المجردة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري الالة وهي منها مجرى ح
تبقى بعد خراب البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا وتتصرف
فيه كما كانت في الدنيا وعلى هذا لا يختل قانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني
مشتملا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول نعم هذا ينافي ظاهر الحديث الذي نقل
لبيان مورد الاية المذكورة في اول البحث فاختار الشارح ما يكون اقرب الى
ظاهرها بقدر الامكان ولذا بين العلامة البيضاوي المعاد الجسماني باحد الوجهين
المذكورين في الشرح اولا مع انه ايضا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة انما هو
النفس الناطقة المجردة والبدن بمنزلة الالة وهو المكلف والعاصي والمطيع
والمعاقب والمثاب على ما يظهر من تتبع تفسيره **قوله** بمعرفة الله ومحبته الاولى
تقديم المحبة في العبادة فانها متقدمة في الخارج على المعرفة اذ هي اول علاقة
بين السالك وبين الحق على ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام حجة الاسلام

قال في كيمياء السعادة غاية همه سعادتها انستكه كسى بدان جهان شود وانس
ومحبت حق تعالى بروى غالب شده باشد وانس ومحبت ثمرة معرفت است ومعرفت
ثمرة فكرت واين همه بخلوة راست آيد انتهى وعلى هذا يكون مراد بعض العارفين
بالمحبة المتقدمة على المعرفة هو الانس دون التي تكون ثمرة للمعرفة وهي المرادة
ههنا فلذا قدم المعرفة عليها قوله لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية
يعني اذا حصل سعادة الارواح للانسان بالمعرفة والاستغراق في تجلي عالم القدس
واللاهوت فلا يمكن الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ح اذ المحبة وظهور
الاثار من جانب المحبوب يكونان مانعين من الالتفات الى شيء آخر ح وهذه المرتبة
قد تحصل في هذه النشأة كما للمتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في
سلك المجردات قوله كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين قواهم المزاجيه وصفاتهم
الطبيعيه تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء
حقيقتها في باطن السوداء فالباطن مطلق والظاهر مقيد فانه يفهم منه
انهم في الظاهر من عالم الملكوت كالملك مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن
واستيفاء اللذيذات الجسمانية فيمكن الجمع بين السعادتين ح والله اعلم
بحقيقة الحال وقد بسطت الشريعة الحقيقية التي اتانا بها سيدنا
ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ~~ومصدقنا~~ اه هذا الكلام يدل على ان ابن
سينا كان معترفا بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ومصدقا بجميع ما جاء
به ولا ينافي هذا بيانه المطالب الفلسفية المخالفة لقوانين الاسلام فان
حكاية المكر ليس بكر نقل عن الامام اليافعي ان ابن سينا تاب في آخر عمره ورد
المظالم وحفظ القرآن وكان يختم في كل ثلاثة ايام وكان حنفي المذهب ومات
بهمدان ودفن فيها قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية دفع لتوهم
بعض معاصريه رحمه الله حيث قال كون المعاد الجسماني مقصودا خاصا
بعلم الكلام غير بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ

الامر وبوند هذا ما نقل عن بعض العارفين من ارباب الكشف ومنه ان اهل الجنة صح

قوله

مسلم

في الشفا

في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي صلى الله عليه وسلم
عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه دفعه ظاهر بعد التامل والحاصل
ان القايلين بالمعادين جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الحكمة الى
~~الحكمة~~ الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين الحكمة والشريعة بضم مسئلة من الشريعة
الى الحكمة فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد الجسماني ليس من
مسائل الحكمة والفلسفة قوله والحكمة في الحساب الخ دفع لما يقال ان محاسبة
الاعمال انما تكون لمعرفة كميتها وهي معلومة له تعالى فيكون المحاسبة عبثا
ووجه الدفع انا لا نسلم ان فايدتها معرفة الكمية بل الحكمة والغاية ما ذكره
الشارح قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين فدفع
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ المبالغة في تحقيقه مثل ونفخ
في الصور ونادى اصحاب الجنة خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما دل على وجودهما دلالة ظاهرة
والجواب منع امتناع الخلاء الخ اختيار للشق الثالث بمنع بطلان ما يلزم على
تقديره بناء على ما اقتضاه البسيط الكروية على ما زعمت الفلاسفة وتماس
الكرة الكرة انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة
والادلة ذكروها لامتناع الخلاء فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله
وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر وادلة الكروية لا تتم
حتى يقال ان الجسم الاخر ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازم البتة
والحاصل انه يجوز وجود عالم آخر فلا ينافي وجودهما الآن لما ذكره ارباب الارصاد
في هيئة الافلاك وحركاتها ولذا قال العلامة البيضاوي ره في تفسير قوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة
وانها خارجة عن هذا العالم قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع
الخ فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية تنضد الافلاك التسع

قوله صح

الخ

قلت فيما ذكروه شكوك واوهام على انهم اثبتوا ما اثبتوا بادراك تسع حركات
في بادي الراي ولا احتياج للحركات التسع الى الافلاك التسع بل يحتمل ان يتعلق بمجموع
الافلاك السبعة للكواكب السبعة نفس ويصدر عنها الحركة اليومية ويكون الثوابت
مركوزة في ثخن المتمم الحاوي لفلك زحل ويكون حركتها مستندة اليه هذا ولا ينافي
ما ذكره الشارح لقوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض اذ يجوز ان يكون الجنة
فوق الكرسي ايضا الا انه تعرض لما اكتفى في رد شبهة المعتزلة فان قلت لا ينافي
سعة الكرسي للسموات والارض وسعته للجنة ايضا فليكن فوق السموات وتحت
الكرسي قلت يا باه ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن قوله
وقال النووي في شرح صحيح مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح
فان النووي استخرجه من الاحاديث الصحيحة الراجحة على ما نقله الشارح
ههنا واول حديث الوائدة والموؤدة في النار القابلة التي تستر الولد في
الارض والموؤدة لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين في شرح
المشكاة قوله واجيب بمنع دلالتها على العموم في الاشخاص والاوقات ودلائلنا
في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في كل شخص ولا في
جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة
فمذكورة في التفسير الكبير قوله جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اهمال الدلائل
المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا بتخصيص الادلة الدالة
على النفي بالكفار ويندفع التعارض قوله وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي
خص بعض العلماء المقام المقام المحمود به ويدل عليه ما روي ان المؤمنين
يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول
كل منهم لست للشفاعة فيأتوني فاستاذن على ربي في داره فيأذن لي عليه
فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع
محمد وقل تسمع واشفع تشفع واسأل تعط فارفع راسي فاثني على ربي بثناء

وتحميد

وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة ما يبقى في النار الا
ما قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا قال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلى الله عليه وسلم وقد يقال ظاهر
هذا الحديث مشعر بان شفاعته لجميع الناس وينافي امتي امتي على ما روي في اكثر
الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته فلا يجاب بان شفاعته عليه الصلاة والسلام
الظاهرة لامته خاصة فهو لساير الناس حقيقة اذ يرد عليه انه كيف يتباعد ساير الانبياء
عن شفاعة اممهم فالحق ما اجيب به من ان الانبياء لم يتباعدوا من نفس الشفاعة
انما تباعدوا من البداية بها فرسولنا بدا بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة
في حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انا سيد الناس
يوم القيامة وذلك لان شفاعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاممهم انما هي
بشفاعته عليه الصلاة والسلام لامته اولا قوله النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا عرضهم عليها احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم
به وغدوا وعشيا اي في هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما الله اعلم
بحالهما فاما ان يعذبون بجنس آخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكون
عبارة عن الدوام كذا في الكشاف وعطف قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب يدل على ان الاول قبل يوم القيامة والآية في حق الموتى فما ذلك
الا عذاب القبر قوله والمراد بالاماتتين وبالاحياءين الاماتة الاولى ثم الاحياء
في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع
المستفيض بين المفسرين قالوا والغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما
قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت
بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم
في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحياءين
الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية والحياة

الثالثة اعنى حيلة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين من
يثبت الاحياء فى القبور من قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا
فقد ثبت اغلاطه حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة
وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء
عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء فى القبور فيرد عليه ان الاماتة
انما تكون بعد سابقية الحياة ولا حياة فى اطوار النطفة وايضا قول
شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين قوله الصبيان سالون
ويدل عليه تلقين النبى صلى الله عليه وسلم لابنه ابراهيم قوله من عالم الملكوت
الملكوت من الملك والتاء للمبالغة فهى اعظم من الملك فالملك عالم الشهادة و
والملكوت عالم الغيب قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من
الترك وذلك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله
ومثال الترك ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على راسى وانتم لا تقدرون
عليه ففعل فعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثم فان عدم
خلق القدرة على ذلك ليس فعلا بل عدم صرف ومن جعل الترك وجها بناه
على انه الكف حذفوا او ما يقوم مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط
عندهم كون المعجزة من فعل الله قوله الثانى ان يكون خارقا للعادة اذ لا
اعجاز دونه فلا يدل على التصديق وهو بمنزلة التصديق من الله تعالى
قوله الثالث ان يتعذر معارضته فانه ذلك حقيقة الاعجاز قوله
الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفى
قراين الاحوال مثل ان يقال لمدعى النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا
ففعل بان دعى الله تعالى فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة
التصريح بالتحدى قوله لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديقه تعالى اياه
قوله فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن كونه معجزا انما

هو

هو واذا عاش بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف
فى هذه الصورة خلافا من اصحابنا ولو خر ميتا فى الحال قال القاضى بطل الاعجاز
لانه كان احى للتكذيب فصار مثل تكذيب الصرف والحق انه لا فرق بين استقرار
الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء فى الصورتين بخلاف الجنب
قوله وسيوته المطمرة الخ اشارة الى طريق اهل البصيرة نبوته عليه — فى اثبات ح
الصلاة والسلام والاول طريق العوام قوله على وجوب عصمتهم فيما دل عليه
المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى
الى ابطال دلالة المعجزة وهو باطل قوله فهم معصومون عن تعمده لم يخالف
فيه الا الحشوية وهى عندنا مستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم فى التحسين
والتقبيح قوله لكنهم جوزوا اتيان الكفر تقية يرد عليه ان يلزم
عدم اظهار الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
قوله قلت لا يخفى ما بين اوله واخره من التنافى فان اوله صريح فى جواز صدور
الذنب عنهم فى الجملة بعد البعثة واخره فى عدم صدوره عنهم عمدا
بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخر مذهبه ومختاره وان كان مخالفا
لما دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول كلامه او توجيها لمذهب — لغا
الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحى وبعده مطلقا فتامل
قوله وعلى هذا اى على ان المراد بالافضل اكثر ثوابا قوله وهم الذين قال
الله تعالى فيهم كانوا الفا وثلاثماية واربعماية او خمسماية بايعوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم
وكان عليه الصلاة والسلام جالسا تحت سمرة وسدرة بالحديبية
قوله على يد المؤمن المتقى اسم فاعل لمن يقى نفسه عما يضره فى الاخرة وله
ثلاث مراتب الاول التوقى عن العذاب المخلد بالتبرى عن الشرك وعليه — قوله تعالى

والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يوثم من فعل او ترك
حتى الصغاير عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع والمعنى بقوله تعالى
ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا والثالث ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق
ويتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق
تقاته كذا تفسير البيضاوى **قوله** والدليل على حقيتها قصة مريم حبلت بلا
قوله ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني
من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام او ارهاصا
لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف كذا في شرح المواقف وكذا احضار
آصف عرش بلقيس في طرفة عين مع مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين
ولم يكن معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا للتحدي **قوله**
واعلم ان مسالة الامامة ليست من الاصول بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب
على المسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية لا على الله تعالى كما زعمت الشيعة **قوله** لقبه النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر
قريشا القصة فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به صلى الله عليه وسلم
وسعى رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسرى به الليلة
الى بيت المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه فيما هو ابعد من ذلك
فسمي ابو بكر الصديق لذلك **قوله** والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص
والا لاظهر حين المنازعة وانقاد واله على ما هو عادتهم من انقيادهم لنصوص
الكتاب والسنة وكيف يعتقد في حق الصحابة رضي الله عنهم مخالفة النصوص
واجماعهم على خلاف نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انهم
لم يظهروا النص رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي تقية فاسد لان عليا
رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة

رضي الله

١٥

رضي الله عنها مع علو نسبها زوجته والحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولداه والعباس مع علو مرتبته كان معه لما روي انه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع
شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله الصلاة والسلام الائمة من قريش فظهر انه لو كان
على امامة علي نص لاظهروه ونازعوا مع ابي بكر رضي الله عنه واما توقف علي رضي الله عنه عليهم
ستة اشهر فانما كان لغاية دهشته بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة
حزنه على موته عليه الصلاة والسلام فان الصحابة رضي الله عنهم دهشوا بعد
موته صلى الله عليه وسلم حتى روي ان عمر رضي الله عنه كان يقول ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يمت بل انما غاب عنا كما غاب موسى عن قومه وكان
يعد لاحد ان يقول عنده ان رسول الله توفي وما كان عثمان الا يبكي ويتحسر
وكان علي لا يتكلم مع احد من شدة الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق رضي الله عنه
على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا عمر اما سمعت قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون فتسلى وقال كاني لم اسمع بهذه الاية الى الآن ثم تلى ابو بكر وما محمد الا
رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية
فتسلى الناس وزال عنهم التحير ولما مضت ستة اشهر علم علي رضي الله عنه وسكن
حزنه احتهد وعرف ان خلافة ابي بكر حق فبايعه على روس الاشهاد فصار
امامته مجمعا عليه **قوله** فقال بايعنا المن فيها وان كان عمر وجه قوله وان كان عمر انه
ارلع وان كان البيعة لصعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر
يعن تابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضي الله عنه حين المتابعة اشارة
الى كون المتابعة بلا غرور عن علم **قوله** ثم عمر الفارق بين الحق والباطل بداية

الصايب فانه وافق حكم الله في مواضع قبل نزوله منها ماروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم
ودعاه المنافق الى كعب بن اشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم
لليهودي فلم يرض المنافق فقال انا نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي
لعمر رضي الله عنه قضى لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرض بقضايه وخاصم اليك
فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه فضرب
عنق المنافق حتى برد فقال هكذا اقضي لمن لا يرضى بقضاء الله ورسوله فنزل قوله
تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت الاية فقال انت عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك ومنها ماروي
انه عليه الصلاة والسلام لما دخل المسجد الحرام ذهب بعمر الى مقام ابراهيم فقال عمر اما نتخذه
مصلى فقال عليه الصلاة والسلام حتى يجيء امر الله فنزل قوله تعالى واتخذوا من مقام
ابراهيم مصلى ومنها ماروي مما وقع في قصة اسرى بدر **قوله** فان صيغة افضل
موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما الخ وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل
والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده القدر المنتشر والزيادة المعتبرة في حقيقة
التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد المصدر ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم
من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم من زيد في الطب كما ذكر الشارح في تعليقاته على شرح
التجريد وفيه نظر اذ قد صرح صاحب المفتاح في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع
على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فالقول بان
المصدر المعتبر في الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع والحال
في ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر كما اختاره الشارح والطبيعة من حيث هي
هي كما اختاره سيد المحققين قدس سره فيما عدا المصادر المذكورة ومع وجود اطلاق
الافضل على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب بانه اذا اتصف قسم ما من الفاضل بالزيادة اتصفت
الطبيعة لا يشترط الشيء بالزيادة لان اتصاف فرد شيء بصفة يستلزم لاتصافها

بها ولما

بها ولانا اذا قلنا زيد زايد على عمرو في الطب والطب علم صدق ان زيدا زايد على عمرو
في العلم فان قلت وان سلم ان اتصاف فرد بالزيادة يستلزم باتصاف الطبيعة
بها ولكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي لا الزيادة
الناشية من قبل فردها قلت ان المصرح به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا
للزيادة في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الناشية من الطبيعة
ومن يدعيها فعليه البيان **قوله** والنحو وقع الخلاف فيه الخ دفع لما
اورد عليه من ان اتفاق المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض ومنع
كل فرقة اطلاق الافضل على غير من اعتقده افضل منه غير مستقيم على تقدير
ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما ووجه الدفع
على ما في حواشي التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب
لا الافضلية بالمعنى الذي يتوهمه المورد اذ لا ينكر احد من السنة رجحان
علي كثير من الفضايل بل في اكثر الفضايل وعن محمد ابن الحنيفة انه قال لعلي
من افضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فخفت
ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت فقال اما انا فاحد من المسلمين وقد بين
علي رضي الله عنه تفضيل ابي بكر ثم عمر على منبر الكوفة ايضا ومن اراد تفصيل
ما يتعلق بالخلفاء الراشدين المهديين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
فعليه بكتاب الصواعق في الرد على الرافضة والزنادقة للشيخ الامام افضل
المحدثين من المتاخرين ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وجعل في اعلى غرف
الجنان فتوحه فانه بينه فيه بيانا يندفع منه شبهة هؤلاء الاراذل الذين
يدعون انهم شيعة علي حاشاهم عن ذلك انما هم شيعة ابليس استولى
على عقولهم واضلهم ضلالا بعيدا قاتلهم الله انى يؤفكون فالحمد لله الذي
جعلنا ممن القى محبة الصحابة في قلبه اذ صح ان الله اذا اراد الخير باحد القى
في قلبه محبة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اللهم احشرنا معهم امين
والحمد لله على التمام والصلاة والسلام على خير الانام محمد